







Logik, Noetik und Metaphysik.

Von

Dr. phil. ALBERT STEUER,
Professor der Philosophie am Priesterseminar in Posen.

Klupsi

POSEN.
St. Adalbert-Druckerei.
1903.

Logik, Noetik und Metaphysik.



Einleitung in die Philosophie.

ERSTES CAPITEL.

Begriff der Philosophie.

Wollen wir irgend etwas näher kennen lernen, so müssen wir erst wissen, was denn das, womit wir uns beschäftigen wollen, eigentlich ist. Zunächst ist also die Frage zu beantworten: »was ist Philosophie?«

Die Antwort hierauf ist keineswegs einfach, da im Laufe der Jahrhunderte diese Frage verschiedenfach beantwortet worden ist. Freilich, wollten wir uns an irgend einen Philosophen halten und ihm folgend sagen: »unter Philosophie versteht man das und das,« so wären wir bald dem Suchen nach der Definition derselben enthoben; da es aber Sache des Philosophen ist, vor allem prüfend vorzugehen und nichts ohne Grund anzunehmen, so dürfte es am besten sein, die Geschichte der Philosophie kurz durchzugehen, um zu sehen, was man zu verschiedenen Zeiten unter ihr verstanden hat; erst dann wird es uns möglich sein, eine Definition von ihr aufzustellen.

§ 1. Auffassung der Aufgabe der Philosophie im Alterthum.

a) Philosophie ist jede Wissenschaft überhaupt.

1. Philosophie wurde vor allem im alten Hellas getrieben. Zwar spricht man auch von der Philosophie der alten Chinesen, Ägypter und Inder; in der That lässt sich auch der indischen Philosophie, deren Anfänge bis ins 7. Jahrhundert v. Chr. reichen und deren Ausbildung bis ins Mittelalter geht, die Tendenz zu strenger Beweisführung, die ein wesentlicher Grundzug der Philosophie ist, nicht absprechen: dennoch aber waren die alten Inder mehr geneigt, die Dinge unmittelbar aus übernatürlichen Ursachen, also auf religiöse Weise zu erklären.

Darum beschäftigen wir uns nur mit der Auffassung der Philosophie bei den Griechen.

2. Bei Homer und bei Hesiod, der ungefähr 100 Jahre nach Homer am Helikon in Böotien lebte, finden sich die Worte φιλόσοφος, φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν noch nicht. Das Wort σοφίη gebraucht Homer von der Kunst des Zimmermans und bei Hesiod steht im gleichen Sinne ναυτιλίης σεσοφισμένος. Bei Herodot (c. 490—424) heisst σοφός ein jeder, der sich durch irgend eine Kunst vor den andern auszeichnet; die sieben Weisen und auch Pythagoras werden von ihm σοφισταί genannt. Bei Herodot nun findet sich zuerst das Kompositum φιλοσοφεῖν; Krösus sagt nämlich I, 30 zu Solon: »Ich habe gehört, dass du φιλοσοφέων viele Länder um der Bildung willen durchwandert hast; hier ist also Philosophie die Lust am Wissen, die Liebe zur Weisheit. Dieselbe Bedeutung finden wir bei Thuky-

dides II, 40, wo Perikles in der Grabrede sagt: »Wir (die Athener) lieben das Schöne und sind dabei einfach, wir sind Freunde des Wissens (φιλοσοφοῦμεν) und doch nicht weichlich. Diese allgemeinere Bedeutung, wonach Philosophie omnis rerum optimarum, cognitio ist, hat das Wort auch später neben der engeren noch bei Plato und Aristoteles beibehalten.

b) Die Philosophie ist eine besondere Wissenschaft.

1. In einer Unterredung mit Leon, dem Herrscher von Phlius, soll Pythagoras (c. 580—500) zuerst die Philosophie als Wissenschaft mit dem Worte φιλοσοφία bezeichnet haben: raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos (id est enim philosophos.) Dieser Bericht bei Cicero (Tusc. V, 3) stammt von Heraklides dem Pontiker, einem Schüler Platons, her; wahrscheinlich ist er aber ein sokratisch-platonischer Gedanke, den Heraklides auf Pythagoras übertragen hat; denn die Pythagoreer vertrauten viel zu sehr auf die Kraft wissenschaftlicher Forschung, als dass sie nicht geglaubt hätten, im Besitz der Weisheit selbst zu sein.

2. In der esten Periode der griechischen Philosophie, die von Thales (geb. c. 624 v. Chr.) bis zu den Atomikern*) (Leukipp und Demokrit † c. 350

*) Man ist nicht einig darüber, ob man die Sophisten zur ersten oder zweiten Periode zu rechnen hat; sieht man in der Sophistik vornehmlich eine Folge der vorangegangenen Philosophie, da sie wegen der widersprechenden Meinungen dersel-

v. Chr.) reicht, verstand man unter unserer Wissenschaft vorwiegend die Ergründung des Ganzen der Natur und der Welt (kosmocentrischer Standpunkt).

3. In der zweiten Periode von den Sophisten bis zur peripatetischen Schule (die Blüte der Sophistik fällt um die Mitte des V. Jahrhunderts; Aristoteles, der Begründer der peripatetischen Schule, lebte 384—322) wog zunächst die Forschung nach dem Wesen des Menschen, seinem Erkennen und Wollen, vor; jedoch wurde auch die Naturphilosophie wieder aufgenommen und immer mehr begünstigt (anthropocentrischer Standpunkt). Im Gegensatz zu der Skepsis der Sophisten drang Sokrates vor allem darauf, die allgemein gültigen Begriffe, in denen alle Menschen übereinstimmen, festzulegen und zwar vor allem diejenigen, die für das praktische Leben Bedeutung haben; so wurde er Begründer der Ethik. Bei Sokrates zeigt sich nachweisbar zuerst das Wort φιλοσοφία im Gegensatz zu den Sophisten; bei den Sokratikern erscheint φιλοσοφία bereits als Terminus d. h. von dieser Zeit an hat unsere Wissenschaft eine bestimmte Bezeichnung, während Sokrates selbst sie häufig noch σοφία nennt. Plato wiederholt mehrmals den Gedanken, den schon Pythagoras ausgesprochen haben soll, dass Weisheit nur Gott zukomme, für den Menschen aber es sich gezieme, weisheitsliebend (φιλόσοφος) zu sein. Zur bestimmtesten Ausprägung gelangt die Terminologie in den

---

ben den Skepticismus predigte, so gehört sie der ersten Periode an; fast man aber ins Auge, dass sie zuerst die subjektive Seite der Erkenntniss des Menschen berücksichtigt hat, so gehört sie zur zweiten.

Dialogen Sophistes und Politikus; in ihnen werden die drei Begriffe ὁ σοφιστής, ὁ πολιτικὸς und ὁ φιλόσοφος mit einander verglichen und dem letzteren die höchste Stelle zuerkannt. Im Euthydem wird die Philosophie κτῆσις ἐπιστήμης genannt, was etwa nicht Besitz des Wissens bedeutet, sondern Streben nach dem Besitz des Wissens; sonst wäre es nicht verständlich, wie Plato im Theätet die σοφία zum Unterschied, von der φιλοσοφία mit ἐπιστήμη identifizieren könnte. Das Wissen (ἐπιστήμη) geht nach Plato auf die Ideen als auf das, was wahrhaft ist. — Aristoteles versteht unter Philosophie bereits die Wissenschaft von den höchsten Principien oder doch die Forschung nach ihnen.

4. Nach der Lehre des Sokrates ist das Wissen das Gute und zieht notwendig die Tugend nach sich: nach Plato ist die wahre Tugend nur dort, wo das höchste Wissen ist; nach Aristoteles ist das beste Leben das der philosophischen Erkenntnis. Dieser übertriebene Intellektualismus musste eine Reaktion hervorrufen, die aber wieder zu weit ging, indem sie das theoretische Interesse ganz in den Hintergrund drängte und dafür das praktische Handeln betonte, das besonders darauf gerichtet sein soll, dem Individuum Selbstgenügsamkeit und Unerschütterlichkeit zu verleihen. Daher verstanden die Stoiker unter Philosophie besonders die sittliche Tüchtigkeit, wenn sie auch die Ethik von der Physik (Naturphilosophie) abhängig machten. Epikur erklärte die Philosophie für das rationelle Erstreben der Glückseligkeit. Schliesslich erblickte auch Plotin (204—269 n. Chr.), der Hauptvertreter der neuplatonischen Schule, die Aufgabe des Menschen darin, in ekstatischer Erhebung sich mit der Gottheit zu vereinigen.

§ 2. *Auffassung der Aufgabe der Philosophie im Mittelalter und in der Neuzeit.*

1. Im Mittelalter betrachtete man im Gegensatz zur Theologie oder Gottesgelehrtheit, die sich mit der Erörterung der geoffenbarten Wahrheiten beschäftigt, die Philosophie oder Weltweisheit als die Wissenschaft, welche die durch das natürliche Licht der Venunft vermittelten Erkenntnisse darstellt. Jedoch nicht mit allen natürlichen Erkenntnissen beschäftigte sich die damalige Philosophie, sonder nur mit den höchsten und letzten Gründen des Seins. (Cognitio rerum per ultimas et altissimas causas).

2. Diese Definition ist für lange Zeit massgebend geblieben. Erst Christian Wolff geb. 1679 in Breslau, gestorb. 1754 als Professor in Halle, stellte als eine von ihm selbst gefundene Erklärung folgende auf: philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt d. h. Wissenschaft von dem, was keinen Widerspruch enthält. Da hier Philosophie soviel wie Wissenschaft überhaupt bedeutet, so fehlt in dieser Definition die Abgrenzung gegen die positiven Wissenschaften.

Dagegen trat Kant auf und unterschied die Erkenntniss überhaupt in die historische und rationelle, letztere wieder in die mathematische und philosophische. Diese definiert er zuweilen als die Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft und behauptet, dass sie gar nicht bis zum Wesen der Dinge vordringen könne, sondern sich nur auf die erfahrungsmässigen Erscheinungen beschränke. Ist das wahr, dann liegt der Schluss nahe, dass es gar keine Philosophie als eigene Wissenschaft

mehr gebe, sondern dass nur die Erfahrungswissenschaften, besonders die Naturwissenschaften berechtigt seien. Hegel und seine Schule proklamierten zwar die Philosophie als die Wissenschaft der Vernunft, sofern sie sich ihrer selbst als alles Seins bewusst werde; aber gerade die übertriebenenen Spekulationen Hegels machten die Philosophie noch mehr unbeliebt, so dass die Naturwissenschaft sie für nicht mehr existierend erklärte. Doch dieses Verdikt liessen sich die Philosophen nicht ohne weiteres gefallen; man ging vielmehr emsig daran, die Existenzberechtigung der Philosophie nachzuweisen.

3. Die einen erklärten die Philosophie ebenfalls für eine empirische Spezialwissenschaft.

So hält Aloys Riehl (geb. 1844, seit 1898 Prof. in Halle) es für die Aufgabe der Philosophie, die Quellen des Erkennens der Erfahrung zu erforschen, seine Bedingungen zu ermitteln und seine Grenzen zu bestimmen. Die Philosophie ist also Erkenntnisswissenschaft, ~~nicht aber Weltanschauungslehre~~. — Andere wieder teilen die Wissenschaften ein in solche der äussern und innern Erfahrung; mit ersterer beschäftigen sich die Naturwissenschaften, mit letzterer die Philosophie, die also die Wissenschaft der innern Erfahrung oder des Geistes ist. Dieser Meinung ist besonders Theodor Lipps (geb. 1851, seit 1894 Prof. in München).

4. Jedoch der Menschengeist hat in sich das Streben nach *einheitlicher zusammenfassender* Erkenntniss. Darum erklärt von Kirchmann (1802—84, seines Amtes als Appellationsgerichts-Präsident enthoben wegen eines in einer Arbeiterversammlung gehaltenen Vortrags über den

Communismus der Natur) die Philosophie für die Wissenschaft der höchsten Begriffe und Gesetze des Seins und Denkens. In ähnlicher Weise definieren sie Ueberweg (geb. 1826, gest. als Prof. in Königsberg 1871) und Edmund Pfleiderer (geb. 1842 gest. als Prof. in Tübingen 1902). Wundt (geb. 1832 in Neckarau in Baden, seit 1875 Prof. in Leipzig) bestimmt die Philosophie als die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat.

5. Noch zwei Richtungen der Neuzeit seien erwähnt. Die eine ist die Philosophie des unmittelbar Gegebenen oder die immanente Philosophie; sie will wesentlich Analyse der reinen Erfahrung d. h. des unmittelbar im Bewusstsein Gegebenen sein; die Begriffe »wirklich sein« und »bewusst sein« sind identisch, ebenso »Object« und »Vorstellung.« Hierher gehören: Wilh. Schuppe (geb. 1836, Prof. in Greifswald), Joh. Rehmke (geb. 1848, Prof. in Greifswald,) v. Schubert-Soldern (geb. 1852, Gymn.-Prof. in Görz). Verwandt mit der Philosophie der Immanenz ist der Empiriokriticismus von Richard Avenarius (geb. in Paris 1843, gest. 1896 als Prof. in Zürich); nach ihm besteht die Philosophie in der deskriptiven Bestimmung des allgemeinen Erfahrungsbegriffes nach Form und Inhalt. Der Ausgang geschieht von der Annahme, dass eigene und fremde Erfahrung gleichberechtigt sind; es kommt nur darauf an, die Variationen der individuellen Erfahrungen auszuschalten und so einen natürlichen Weltbegriff zu schaffen.

§ 3. Definition der Philosophie.

Angesichts der angeführten Definitionen könnte vielleicht einer behaupten, es giebt keine allgemeingültige Definition der Philosophie. Jedoch ist dagegen folgendes zu bemerken:

1. Von allen wird die Philosophie unter den Gattungsbegriff »Wissenschaft« gestellt.

2. Wenn es auch Definition giebt, welche die Philosophie auf ein bestimmtes Gebiet einschränken (Z. B. Philosophie = Wissenschaft des Geistes), so entsprechen diese mindestens nicht dem universellen Charakter der bisherigen grossen Systeme der Philosophie.

3. Abgesehen von diesen zu engen Definitionen wird die Philosophie in der Regel von den übrigen Wissenschaften durch das specifische Merkmal unterschieden, dass sie nicht auf ein beschränktes Gebiet und auch nicht auf die Gesamtheit aller Gebiete nach deren vollem Umfange, sondern auf die letzten Principien alles Seins gerichtet sei.

Diesem gemeinsamen Grundzug in mannigfacher Auffassung der Philosophie entspricht die Definition: Philosophie ist die Wissenschaft von den letzten Principien alles Seins. Erörtern wir diese Definition etwas näher!

a) Philosophie ist eine Wissenschaft.

1. Im allgemeinsten Sinne bedeutet Wissen soviel als etwas Singuläres, Einzelnes ohne Furcht, es könnte auch anders sein, k e n n e n, mag nun diese Kenntnis aus unmittelbarer Erfahrung stammen oder von einem andern uns mitgeteilt sein.

2. Im engern und eigentlichen Sinne versteht man unter Wissen eine Erkenntnis, die wir uns, ausgehend von als sicher angenommenen Voraussetzungen, auf dem Wege der Beweisführung verschafft haben. (scientia = cognitio certa et evidens per demonstrationem comparata.)

Das Wissen ist um so vollkommener, je mehr es die Gegenstände in ihren letzten Gründen erfasst; die vollständige Erkenntnis dieser wird Weisheit genannt. Im vollsten Sinne des Wortes ist derjenige weise, der seiner Erkenntnis gemäss auch handelt. So verstanden namentlich die alten Griechen und Römer das Wort »Weise.«

3. Haben wir nun eine Menge zusammengehöriger Erkenntnisse zu einem Ganzen einheitlich geordnet, so nennen wir dieses Ganze eine Wissenschaft. Es ist ihr also wesentlich, dass ihre Erkenntnisse geordnet und mit einander verknüpft sind; nicht wesentlich ist die Art und Weise, auf die wir zu den Erkenntnissen gekommen sind. Darum ist auch die Theologie eine Wissenschaft, weil sie die geoffenbarten und die aus ihnen gefolgerten Wahrheiten in ein System vereinigt; wollte man dagegen nur das durch Vernunft und Erfahrung Erkannte als Wissenschaft anerkennen, so müsste man ihr mit Duns Scotus († 1274?) den Charakter der Wissenschaft absprechen.

4. Mag man nun Wissenschaft nehmen im Sinne von durch die Vernunft begründeten Erkenntnissen oder als System von Erkenntnissen, in beiden Fällen ist Philosophie eine Wissenschaft; denn sie geht aus von allgemein anerkannten Sätzen und stellt die durch Schlussfolgerung erhaltenen Ergeb-

nisse systematisch zusammen. Man kann jedoch von der Philosophie nicht verlangen, dass alle ihre Sätze unerschütterliche Wahrheiten seien. Das gilt auch nicht von den übrigen Wissenschaften. Nur die Mathematik und Logik besitzen durchweg unumstössliche Wahrheiten, während bei den Naturwissenschaften das nicht der Fall ist; dies erklärt sich daraus, dass in jenen beiden Wissenschaften aus unwiderleglichen Beweisgründen, den Axiomen des Euklid und den allgemeinsten Denkgesetzen, logisch weiter gefolgert wird. Die Naturwissenschaften dagegen stützen sich oft auf Gründe, welche zwar die Gegengründe überwiegen, ohne jedoch zweifellose Gewissheit zu gewähren; daher muss man sich in ihnen oft mit einem Wahrscheinlichkeitbeweis begnügen; daher giebt es in ihnen oft Hypothesen, die der Bewährung durch Thatsachen noch bedürfen. Gelingt es, für irgend ein Vorkommnis sämtliche Bedingungen aufzuzeigen, mit denen dasselbe in causalem Zusammenhang steht, so dass es von ihnen abgeleitet werden kann, so haben wir ein wirkliches Wissen. Allein dasselbe kann nur da erreicht werden, wo das Experiment und die mathematische Berechnung zur Anwendung kommen können. Nicht einmal in der anorganischen Natur lässt sich dieser Weg zur Erkenntniss in jedem Falle beschreiten; um wie viel schwieriger also in der organischen! Wenn nun auch die Philosophie neben allgemein anerkanten Sätzen auch umstrittene besitzt, so erklärt sich das daraus, dass ihr Gegenstand der allgemeinste und darum sehr schwer zu erkennen ist.

b) *Philosophie ist die Wissenschaft von den letzten Principien alles Seins.*

1. Unter Principien verstehen wir die im absoluten oder relativen Sinne ersten Elemente, von denen Reihen anderer Elemente abhängen. Sämtliche Wissenschaften lassen sich in Denk- und Erfahrungswissenschaften einteilen; letztere wieder in Natur- und Geisteswissenschaften, je nachdem sie physische oder psychische Erscheinungen zum Gegenstand haben. Zu den Denk- oder Vernunftwissenschaften gehört die Mathematik, die ihr Objekt, die messbaren Grössen, nicht in der unmittelbaren Erfahrung gegeben hat, sondern durch Abstraktion gewinnt. Diese Wissenschaften machen nun alle Voraussetzungen, die sie schlechthin annehmen, ohne sie zu rechtfertigen.

So setzen sämtliche Wissenschaften das Causalitätsgesetz voraus, begründen es aber nicht, die Naturwissenschaften setzen das Dasein der materiellen Welt voraus, beweisen aber nicht, dass unsern Gedanken von der Welt etwas Objektives entspreche. In ähnlicher Weise setzt die Geschichte die überlieferten Thatsachen, die Sprachwissenschaft die Sprache, die Rechtswissenschaft das Recht, die Mathematik die Grösse voraus, ohne dass eine dieser Wissenschaften diese Begriffe entwickelte. Die Philosophie nun sucht auch diese letzen Principien zu erörten und zu begründen.

2. Unsere Definition kann auch auf solche Richtungen, welche die Principien für nicht erkennbar erklären, Anwendung finden, da die Untersu-

chung über die Erkennbarkeit der Principien gerade zur Wissenschaft von den Principien gehört.*)

ZWEITES CAPITEL.

Einteilung der Philosophie.

1. Welche Principien sind zuerst zu erörtern? Da die Philosophie Kenntnisse uns vermitteln soll, diese aber im Denksubjekt gebildet werden, so muss vorerst dieses einer Prüfung unterzogen werden, wieweit es dieser Aufgabe gewachsen sei. Zunächst ist also die Denkthätigkeit als solche zu prüfen d. h. es sind die Gesetze zubestimmen, nach denen das Denken verfahren muss, um richtig zu sein. Die Wissenschaft, die sich mit diesen Gesetzen befasst, ist die Denklehre oder Logik.

2. Logisch richtig Gedachtes braucht jedoch noch keine objektive Wahrheit zu sein; geht man z. B. von einer falscher Voraussetzung aus, so kann man weiter logisch schliessen, aber das Resultat wird nicht der objectiven Wirklichkeit entsprechen. Es muss also weiterhin die Frage beantwortet werden: »wann kann unsere Erkenntnis auf Wahrheit und Gewissheit Anspruch machen?« Diese Frage beantwortet die Erkenntnisslehre, Kritik oder Noetik.

---

*) Anmerkung. Die Vielgestaltigkeit der Definition der Philosophie erklärt sich einerseits daraus, dass sich die Philosophie erst allmählich herausgebildet hat, anderseits aus der Individualität der philosophischen Forscher, von denen der eine dieses, der andere jenes Problem aus dem weiten Gebiet der Philosophie besonders betont hat.

3. Hat die Noetik gezeigt, dass der Denkgeist zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen kann, so erörtert die Metaphysik Wesen, Grund und Endziel aller Dinge.

4. Zu der Metaphysik gehört eigentlich auch die Frage nach dem Wesen des Menschen und zwar vor allem nach seiner innern Seite hin. Dieses Problem wird jedoch wegen seines Umfanges am besten in einer besondern Wissenschaft, der Psychologie, behandelt. Da ferner in der Metaphysik bei der Besprechung der Planzen- und Tierwelt Begriffe gebraucht werden, die erst die Psychologie des näheren erörtert, dürfte es angemessen sein, die Psychologie der Metaphysik voranzuschicken.

5. Hat die Metaphysik gezeigt, dass des Menschen Endziel Gott ist und hat die Psychologie die Willensfreiheit nachgewiesen, so hat die Sittenlehre, Moralphilosophie oder Ethik zu lehren, wie der Mensch frei handeln soll, um seiner Endbestimung gerecht zu werden — Von Natur ist der Mensch darauf angewiesen, im Zusammenleben mit den Mitmenschen sein Ziel zu erstreben; aus diesem Zusammenleben ergeben sich schon

---

*) Anmerkung. 1) Die Wissenschaft vom Schönen oder die Ästhetik kann, da sie das Wesen des Schönen, das eine objective Vollkommenheit ist, erörtert, zur Metaphysik gerechnet werden; die Religionsphilosophie kann, insofern sie das Wesen der Religion zu ergründen sucht, der Ethik eingegliedert werden; insofern sie die Entwicklung des religiösen Gefühls der Menschheit darstellt, ist sie ein Zweig der Geschichte der Philosophie.

2) Im Altertum pflegte man nach Plato die Philosophie einzuteilen in Logik, Physik und Ethik. Die Physik umfasste die heutige Metaphysik und Psychologie.

von Natur aus für den Einzelnen wie für die Gesammtheit rechtliche Befugnisse und Pflichten, welche die Social- und Rechtsphilosophie erörtert.

6. Die erwähnten Disciplinen bilden die systematische Philosophie; ihr zur Seite geht die Geschichte der Philosophie; denn bei der Erörterung der einzelnen Probleme ist stets zu berücksichtigen, was man zu ihrer Lösung bereits gethan hat.

DRITTES KAPITEL.

Verhältnis der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften.

§ 1. Verhältnis zu den natürlichen Wissenschaften.

1. Die Philosophie steht mit den natürlichen Wissenschaften dadurch im engsten Zusammenhang, dass sie auf die gesicherten Resultate derselben sich stützt, um von ihnen aus weiter vorzudringen bis zu den letzten Principien.

2. Die Philosophie unterscheidet sich von allen andern Wissenschaften durch ihren Umfang, da sie alles Erkennbare zum Gegenstand hat, und durch ihre Tiefe, da sie die letzten Principien zu erforschen sucht. Diese beiden Eigenschaften machen die Philosophie zur Fundamentalwissenschaft für alle andern natürlichen Wissenschaften; indem sie nämlich von allem Wissenschaften die letzten Principien, deren es naturgemäss nur wenige giebt, erörtert, giebt sie ihnen die notwendige Grundlage und verbindet sie zu einer Einheit.

§ 2. Verhältnis zur Theologie.

a) Die Philosophie ist der Theologie nützlich.

1. Die Philosophie zeigt die moralische Notwendigkeit der Offenbarung.

Obgleich wir die Behauptung zurückweisen müssen, dass die Geschichte der Philosophie nur die Geschichte der intellektuellen Irrungen des menschlichen Geistes ist, obgleich ferner jeder einräumen muss, dass die Philosophie viele Wahrheiten gefunfunden hat, geben wir doch gern zu, dass diese Wahrheiten von mannigfaltigen Schlacken des Irrtums umgeben sind. Weiterhin sind es nur wenige, die wegen der Schwierigkeit und Langwierigkeit der philosophischen Studien sich denselben widmen können. Wo sollte also der grösste Teil er Menschheit sichere Aufschlüsse über die wichtigsten Wahrheiten erhalten wenn nicht durch die Offenbarung?

2. Die Philosophie bietet uns die Beweggründe zum Glauben dar. (Motiva credibilitatis.) Den Weg zum Glauben bahnt die Philosophie, indem sie das Dasein Gottes erweist und auch sein Wesen erschliesst, mithin ihn als den höchst Wahrhaftigen erfasst; andrerseits zeigt sie, dass wir ihm als seine Geschöpfe unterthan sind, mithin die Pflicht haben, ihm voll und ganz zu glauben, wenn er sich uns geoffenbart hat. Auf diese Weise stellt die Philosophie die praeambula fidei auf. Will man sie deshalb »ancilla theologiae« nennen, so ist dabei zu bemerken, dass dies kein eigentliches Dienstverhältnis ist, da die Philosophie durchaus nicht innerlich von der Theologie abhängig ist, wie es doch eine ancilla sein müsste. Übrigens leistet die Philosophie auch

den andern Wissenschaften wesentliche Dienste, ohne dass sie von diesen deshalb eine ancilla genannt wird.

3. Die Philosophie stellt die logischen und ontologischen Bestimmungen auf, mit denen die Theologie als Wissenschaft den Inhalt der Offenbarung aufzufassen und zu formulieren strebt.

b) Die Theologie ist der Philosophie nützlich.

Die Theologie unterscheidet sich von der Philosophie durch ihre Quelle (Offenbarung, Vernunft), Gewissheit (unerschütterlich, erschütterlich) und ihren Inhalt (vorzugsweise übernatürliche Wahrheiten, nur natürliche Wahrheiten). Mithin stellt die Theologie durch ihre Dogmen, die infolge ihres Ursprungs über allen Zweifel erhaben sind, gleichsam Wegweiser auf, die der Philosophie anzeigen, zu welchen Resultaten sie in gewissen Fragen (z. B. Dasein Gottes, Unsterblichkeit der Seele) kommen muss, wenn sie wirklich Wahrheit verkünden will. Hiergegen werden gewöhnlich folgende Vorwürfe erhoben:

1. Ist dann die Philosophie nicht abhängig von der Theologie?
2. Soll nicht die Philosophie wie jede andere Wissenschaft voraussetzungslos sein?

Wegen der Wichtigkeit dieser Vorwürfe behandeln wir dieselben etwas ausführlicher und zwar in Bezug auf alle Wissenschaften.

§ 3. Voraussetzungslose Forschung.

1. Die Forderung einer »voraussetzungslosen Forschung« kann unmöglich soviel bedeuten, als ob gar keine Voraussetzungen gemacht werden dürften. Will man nichts als sicher und gewiss annehmen, so

kann man überhaupt zu keinem Schluss fortschreiten; vom Nichts kommt man nicht zum Etwas. In Wirklichkeit ist keine Wissenschaft voraussetzungslos. Die Philosophie geht davon aus, dass der Mensch ein wahrheitsfähiges Wesen ist; sie setzt ferner die obersten Denkgesetze als unerschütterliche Wahrheiten voraus; schliesslich nimmt sie auch das in der inneren Erfahrung Gegebene als sicher an. Das sind die Forderungen des gesunden Menschenverstandes, der natürlichen Gewissheit, die durchaus von jeder Philosophie vorausgesetzt werden müssen. Die Naturwissenschaften setzen die Gesetzmässigkeit in der Natur voraus, und ohne diese könnten sie nichts erkennen.

2. Es kann mithin nicht die absolute Voraussetzungslosigkeit gemeint sein, sondern nur eine relative. Vielleicht also, dass keine Hypothesen gemacht werden dürfen? Auch das nicht; denn denselben verdanken wir schon manche Entdeckungen (z. B. Gravitation, Licht=Wellenbewegung). Oft wurden zwar unrichtige Voraussetzungen gemacht; aber doch kam man schliesslich zu derjenigen, die der Wahrheit entspricht.

3. Vielleicht soll man keine bestimmte Weltanschauung haben? Aber gerade diejenigen, welche am meisten die voraussetzungslose Forschung fordern, besitzen eine scharf ausgeprägte Weltanschauung; man fragt für die Wertung der Gelehrten nicht, ob sie Materialisten, Pantheisten oder Theisten, Subjektivisten oder Empiriker, Teleologen oder Ateleologen sind.

4. Nur eine bestimmte Weltanschauung, die katholische, soll keine, den andern ebenbürtige Forscher aufkommen lassen. Warum? Weil die Dogmen

der katholischen Kirche sich mit der Wissenschaft nicht vertragen. Ist das wahr? Um hierauf antworten zu können, machen wir zwei wichtige Bemerkungen: *a.* Wissenschaft ist auf keinen Fall mit Hypothesen zu verwechseln; es ist klar, dass unter Wissenschaft nur vollkommen sichere und zweifellos bewiesene Forschungsresultate zu verstehen sind, nicht aber Hypothesen oder Meinungen, mögen dieselben von ihren Verteidigern noch so hoch gehalten werden. *b.* Dogmen sind nicht mit vereinzelten Lehrmeinungen der Theologen zu verwechseln; oft werden letztere für Dogmen gehalten, während sie es gar nicht sind. So verstösst es z. B. keineswegs gegen den Glauben, eine Entwickelung der Arten anzunehmen; widersprechend dem Dogma wäre in dieser Lehre nur die Leugnung einer Erschaffung des Lebens und des Menschen. Das betrübendste Beispiel einer zu grossen Herrschaft der ihre Lehrmeinungen für Dogmen haltenden Theologen war die Verurteilung Galileis.

5. Betrachten wir das Gebiet der Dogmen und des Wissens, dann wird uns bald klar werden, wie von einem Konflikt zwischen beiden nicht die Rede sein kann. Die Dogmen liegen auf einem Gebiet, das der menschliche Geist *meist* nicht erreichen kann; schon deshalb können sie mit der Forschung, die ja auf das Erfahrbare geht, nicht collidieren. Zwar giebt es auch Dogmen, die zu ihrem Gegenstande Wahrheiten haben, welche vom menschlichen Verstande erreicht werden können z. B. das Dasein Gottes, die Erschaffung der Welt. Jedoch zeigt schon der Umstand, dass es zu allen Zeiten bald mehr, bald weniger Atheisten und Materialisten gegeben hat,

dass auch diese Wahrheiten auf einem Gebiete liegen, wo die reine Forschung nicht absolut sicher ist; mithin kann ein Forscher, der die genannten Wahrheiten als Dogmen annimmt, mit demselben Rechte dies thun als der, welcher sie leugnet. Wollte man schliesslich noch die Dogmen wegen der in ihnen angeblich enthaltenen Widersprüche als mit der Wissenschaft unvereinbar bezeichnen, so müsste man erst zeigen, dass die angeblichen Widersprüche nicht mit der Anschauungs-, sondern mit der Denknotwendigkeit nicht zu vereinbaren sind.

Betrachten wir andererseits das Gebiet der Wissenschaften, so zeigt sich, dass bei sehr vielen von ihnen ein Konflikt von vornherein ausgeschlossen ist. Oder mit welchem Dogma sollte der Logiker, Mathematiker, Physiker, Chemiker, Sprachenforscher in Widerspruch geraten? Letzterer kann eigentlich nur in der Philosophie vorkommen, aber auch hier nur dann, wenn man Lehrmeinungen der Theologen mit Dogmen und Hypothesen mit wissenschaftlichen Sätzen verwechselt.

6. Hat es also überhaupt einen Sinn zu sagen, die Wissenschaft soll voraussetzungslos sein? Ja und zwar insofern, als sie nichts als wahr voraussetzen darf, was nicht wirklich als wahr feststeht; m. a. W.: Die Wissenschaft soll nicht dogmatisch sein (δογμάτίζεσθαι = sich Gesetze vorschreiben lassen).

§ 3. *Freiheit der Wissenschaft.*

1. »Die Wissenschaft ist frei« kann natürlich nicht bedeuten, dass sie sich der Wahrheit gegenüber ablehnend verhalten kann.

2. Ebensowenig dürfen wir unsern Satz etwa so auffassen, als ob es der Wissenschaft frei stünde, wahr oder falsch zu nennen, was ihr beliebt.

3. Das Princip der Freiheit der Wissenschaft kann nur so verstanden werden:

Keine Wissenschaft kann gezwungen werden, Sätze aus der Theologie in ihr System aufzunehmen. In dieser Beziehung ist auch die Philosophie frei; denn sie hat ihre eigenen Erkenntnisquellen, und was sich nicht aus diesen Principien ableiten lässt, braucht sie nicht anzunehmen. Mithin besteht keine innere Abhängigkeit der Philosophie von der Theologie. Andererseits ist es unzweifelhaft, dass die Dogmen — und nur um diese handelt es sich — als göttliche Offenbarung nur Wahrheit enthalten können. Gelangt also eine Wissenschaft bz. die Philosophie zu Folgerungen, die der Offenbarung widersprechen, so ist es recht und billig, dass diese Folgerungen noch einmal auf ihre Stichhaltigkeit hin geprüft werden, wobei sich dann sicherlich ergeben wird, dass sie einen übereilten Schluss enthielten. In diesem Sinne darf man von einer c h r i s t l i c h e n Philosophie sprechen als von einer solchen, die mit der Offenbarung fortwährend in Uebereinstimmung zn bleiben sucht. An sich ist die Philosophie nicht christlich und nicht heidnisch, so wenig als die übrigen Wissenschaften.

---

*) A n m e r k u n g. Im Mittelalter gab es eine, wenn auch schwach vertretene Richtung, die da meinte, es könne etwas in der Philosophie wahr sein, was in der Theologie falsch ist und umgekehrt. Hierher kann schon der Dialektiker Simon von Tournay zu Paris (c. 1200) gerechnet werden, welcher den kirchlichen

VIERTES CAPITEL.

Wert der Philosophie.

1. Jede Wissenschaft ist um so wertvoller, je erhabener und wichtiger ihr Gegenstand ist; der Gegenstand, mit dem sich die Philosophie beschäftigt ist aber grösser und erhabener als der aller andern natürlichen Wissenschaften. Während letztere nur Teilgebiete des Seienden in den Bereich ihrer Forschung ziehen z. B. die Astronomie nur den Sternenhimmel und während sie bei den nächsten Gründen stehen bleiben — der Physiologe z. B. erforscht die Lebensäusserungen, aber woher das Leben, fragt er nicht — erforscht die Philosophie alles Seienden letzte Gründe: darum ist sie, wie oben erwähnt, Fundamentalwissenschaft. Sie hat mithin einen quantativ absoluten Wert wegen ihrer Allgemeinheit und einen qualitativ absoluten wegen ihrer Tiefe.

2. Wichtig ist das Studium der Philosophie ähnlich wie das der Mathematik, weil es den Geist schult; während jedoch die Mathematik sich ausschliesslich mit der Grösse beschäftigt, befasst sich

---

Glauben öffentlich als wahr und insgeheim als unwahr erklärte. — Johannes XX. verwarf 1276 die Behauptung einer zweifachen Wahrheit und forderte den Erzbischof Etienne Tempier von Paris auf, nachzuforschen, von welchen Personen die häretischen Lehren ausgegangen seien. Bei dem Franziskaner Wilhelm von Occam, einem Engländer, später Lehrer zu Paris † 1347 trat an die Stelle der Vernunftgemässheit des Glaubens das Bewusstsein der Discrepanz zwischen Glauben und Wissen. Petrus Pomponatius, Lehrer der Philosophie in Padua † 1525, unterschied zur Rechtfertigung seiner Lehre, dass die Tugend von dem Glauben an Unsterblichkeit unabhängig sei, offen eine zweifache Wahrheit.

die Philosophie mit den mannigfaltigsten Problemen; so wird der Denkgeist genötigt, seine Kraft in verschiedenen Richtungen zu üben. Wer an philosophische Studien gewöhnt ist, wird, auch wenn es sich um andere Wissenschaften handelt, weniger geneigt sein, blosse Behauptungen ohne Prüfung anzunehmen, und er wird auch befähigt sein, die vorgebrachten Gründe auf ihren wahren Wert zu prüfen.

3. Die Philosophie hat aber auch grosse Bedeutung für das praktische Leben. Die meisten grossen Fragen, welche die Geister beschäftigen, gehören in das Gebiet der Philosophie; hier liegen die Fundamente der Religion und des Christentums. Daher das Bemühen des Unglaubens, des Atheismus, des Umsturzes, ihren verderblichen Bestrebungen philosophische Begründung zu geben. Um so gebieterischer tritt an jeden Gebildeten die Pflicht heran, sich zu überzeugen, was Wahrheit ist. Heute genügt es nicht mehr, bloss zu glauben; nein, der Mensch soll seine Lebensführung wissenschaftlich rechtfertigen können; die Welt soll dem Menschen eine vertraute Heimat sein; er soll sie studieren in ihren letzten Gründen; dann wird er nicht in zeitlichen Interessen untergehen, sondern mit seinem Geist hinüber dringen vom Geschöpf zum Schöpfer. Wie ganz anders wird der das Leben auffassen, welcher von der Existenz eines Jenseits überzeugt ist als der, welcher es nicht ist!

4. Aber, wird man einwenden, welches ist denn die wahre Philosophie unter den unzähligen Welt- und Lebensanschauungen? Giebt es überhaupt Wahrheit in der Philosophie? Darauf antworten wir:

Freilich ist die Philosophie vielgestaltig; das erklärt sich aus der Schwierigkeit des Gegenstandes und ferner ganz besonders daraus, dass nicht nur der Verstand, sondern auch Wille und Gefühl, überhaupt die ganze Individualität des jeweiligen Philosophen am Zustandekommen einer Weltanschauung beteiligt ist.

5. Zugegeben aber, dass die Philosophie ein Labyrinth von Meinungen ist, würde sie dann nicht mindestens ebensoviel Beachtung verdienen als die Weltgeschichte? Wenn man eifrig bemüht ist, die äussern Geschicke der Menschheit kennen zu lernen, bieten dann ihre innern Geschicke d. h. das Streben nach der Erkenntniss der letzten Gründe weniger Interesse? Mögen auch die Denker bei diesen Bemühungen häufig auf Abwege geraten sein, so können doch auch die Irrtümer manches Gute bringen, indem sie zum Nachdenken anspornen und auf diese Weise die Probleme in immer helleres Licht rücken. Betrachten wir den Materialismus unter diesem Gesichtspunkte, so werden wir sofort erkennen, dass er zur Erkenntnis des Menschen viel beigetragen hat, indem er zu einer gründlicheren Welt- und Menschenkenntnis geführt hat. Gerade durch den Kampf gegen irrige Meinungen sind nach der bekannten Maxime »Der Kampf ist der Vater aller Dinge« eine Reihe von Erkenntnissen zu Tage gefördert worden, die für immer ein Gemeingut der Philosophie bleiben werden.

6. Ferner schärfen sich im Kampfe die Probleme von Epoche zu Epoche immer mehr zu, so dass spätere Generationen im Verständniss dieser Welt weiter vordringen als frühere. Dabei werden wir

freilich eingestehen müssen, dass es kaum jemals eine Philosophie geben wird, die in allen ihren Behauptungen so fest gegründet wäre, dass nicht gegenteilige Meinungen aufgestellt werden könnten; denn in der Philosophie giebt es, abgesehen von den allgemeinsten Denkgesetzen und den Thatsachen der innern Erfahrung, die unmittelbar gewiss sind, nur mittelbare Gewissheit.



Logik.

Einleitung.

FÜNFTES KAPITEL.

Aufgabe und Einteilung der Logik.

§ 1. Aufgabe der Logik.

1. Logik (λογική ἐπιστήμη) kommt her von λόγος, das sowohl »Wort« als auch »Gedanke« bedeutet; da nun für Sprachwissenschaft die Bezeichnung »Grammatik« in Gebrauch kam, so erlangte Logik die Bedeutung Denkwissenschaft.

2. Was heisst Denken? Denken im weitesten Sinne kann man als etwas im Bewusstsein Gegenwärtiges bezeichnen; von der Wahrnehmung, die sich stets auf etwas objektiv Gegebenes, Gegenwärtiges bezieht, und deren Resultat, der Anschauung oder Einzelvorstellung, welche die einzelnen zusammengehörigen Wahrnehmungen zu einem Gesamtbilde vereinigt, unterscheidet sich das Denken durch die r e i n i n n e r e L e b e n d i g k e i t des Vorstellens, die als ein aus der Kraft des Subjektes allein

hervorgehendes Thun erscheint. Zur Bildung der Wahrnehmung und Anschauung ist also immer etwas objektiv Gegebenes erforderlich, zur Entstehung eines Gedankens nicht, wenn auch das Denken häufig sich auf etwas Gegenwärtiges bezieht.

3. Inwiefern beschäftigt sich nun die Logik mit dem Denken? Dem Bewustsein kann etwas gegenwärtig sein infolge der sog. Ideenassociation; darunter versteht man die Erscheinung, dass gewisse Vorstellungen, die wir augenblicklich im Bewusstsein haben, andere früher gehabte unwillkürlich wieder hervorrufen; das geschieht entweder infolge eines innern Zusammenhangs der Vorstellungen (Ähnlichkeit und Kontrast) oder infolge eines äussern räumlich-zeitlichen Bandes (Koexistenz und Succession); ein Porträt erinnert z. B. an die betreffende Person, Reichtum an Armut, der Besuch einer Stadt an ihre historische Vergangenheit, der Anfang eines Gedichtes an die folgenden Verse. Mit dieser unwillkürlichen Art und Weise Vorstellungen hervorzurufen, beschäftigt sich die Logik nicht.

4. Über dieser Art des Denkens steht das Denken im engeren Sinne oder das Denkenwollen, welches den zuerst unwillkürlichen Gedankenverlauf zu regeln und auf ein bestimmtes Ziel hinzuleiten sucht, nämlich auf das Ziel, Sätze aufzustellen, die allgemeingültig sind. Um diesen Zweck zu erreichen, ist uns schon von der Natur aus die Fähigkeit mitgegeben, richtig zu denken. Diese natürliche Logik reicht zwar für das gewöhnliche Leben und auch einigermassen für den Wissenschaftsbetrieb aus; da jedoch im Gegensatz

zu den Objekten der Sinne die des Verstandes nicht unmittelbar gegeben sind, sondern erst nach Zurücklegung eines langen Weges mühsam erkannt werden, so gerät der Menschengeist häufig auf Irrwege. Darum entsteht die Aufgabe, durch Selbstbeobachtung der Verstandesthätigkeit die Gesetze richtig zu suchen, welche das Denken befolgen muss, um richtig zu sein. So entsteht die Logik als Wissenschaft von den Gesetzen, auf denen die Richtigkeit des Denkens beruht (scientia legum recte cogitandi). Weil nun ohne richtiges Denken keine Wissenschaft möglich ist, wird die Logik auch ὄργανον, instrumentum scientiae genannt; sie ist somit das gemeinsame Band aller Wissenschaften.

5. Die Logik ist mithin sehr verschieden von der Psychologie. Auch letztere beschäftigt sich mit dem Denken; beide Wissenschaften haben also dasselbe Materialobjekt. Sie unterscheiden sich aber durch ihr Formalobjekt, d. h. dadurch, dass sie beide das Denken unter einem andern Gesichtspunkte betrachten: die Logik beschäftigt sich mit der Richtigkeit des Denkens, die Psychologie mit dem Entwicklungsprozess desselben.

6. Da die Logik sich mit den Denkformen, nicht aber mit dem Denkinhalte beschäftigt, so ist sie eine formale Wissenschaft. Deshalb darf man aber nicht sagen, die Logik habe keinen Denkinhalt; vielmehr ist die Sache so zu verstehen, dass die Logik ihre Regeln, die eben ihren Denkinhalt bilden, nicht an einem bestimmten Inhalt zu erörtern braucht. So bedeutet z. B. der Satz: a ist b, b ist c, folglich ist a auch c, dies: es mag unter a, b, c verstanden werden, was da will, etwas Sinn-

liches, Übersinnliches, Mathematisches oder Naturwissenschaftliches, immer muss der dritte Begriff vom ersten sich aussagen lassen, wenn der zweite vom ersten und der dritte vom zweiten sich aussagen lässt, z. B. ein gewisser Mensch ist gerecht; der Gerechte straft nicht nach Laune; also straft der Betreffende nicht nach Laune.*)

§ 2. *Einteilung der Logik.*

1. Allen Denkgesetzen liegen zwei Hauptgesetze zu Grunde; mit ihnen muss alles Denken unbedingt übereinstimmen, um richtig zu sein; es sind dies das Princip des Widerspruches und des hinreichenden Grundes. Dieselben sind zunächst zu behandeln.

2. Tritt das Denksubjekt an die Aussenwelt heran, so entstehen in ihm zunächst sinnliche Vorstellungen von derselben, aus denen es sich allmählich Begriffe bildet. Eine zweite Stufe des Denkens finden wir in der Bestimmung eines Bewusstseinsinhaltes, vor allem eines Begriffes, durch einen oder mehrere andere, was ein Urteil ist z. B. der Mensch ist sterblich. Weiterhin kann aus zwei oder mehreren Urteilen ein neues abgeleitet werden; dann haben wir einen Schluss. Wird aus mehreren Urteilen, die objektiv wahr sind, ein anderes als wahr erschlossen, so ist das ein Beweis. Schliesslich beschäftigt sich die Logik noch mit der Methodik d. h. der Wissenschaft, welche lehrt, wie die auf einen Gegenstand

*) Anmerkung. Die Scholastiker unterschieden die Logik in logica naturalis, die Geistesanlage zu richtigem Denken, logica docens, die Logik als Wissenschaft, und die logica utens, das logische Verfahren oder die Logik in ihrer Anwendung. Letztere wird zu einer Kunst, wenn man sich eine gewisse Fertigkeit und Geschicklichkeit im logischen Denken angeeignet hat.

sich beziehenden Erkenntnisse vollständig und wohlgeordnet zusammengestellt werden können.

SECHSTES CAPITEL.

Die Grundgesetze des Seins und des Denkens.

Da den allgemeinsten Gesetzen des Denkens auch solche des Seins entsprechen, behandeln wir beide zusammen, um Wiederholungen zu vermeiden.

Die Ontologie zeigt, dass die allgemeinsten Bestimmungen, die man den Dingen beilegen kann, die des Seins oder Nichtseins sind. Unter Sein verstehen wir hier auch das Möglichsein. Was hat nun Sein und was hat Nichtsein? Alles, was ohne Widerspruch denkbar ist, fällt in das Gebiet des Seins, dagegen das sich Widersprechende in das Gebiet des Nichtseins. Das Gesetz des zu vermeidenden Widerspruchs beherrscht also alles denkbar Wirkliche und giebt die Grenze zwischen diesem und dem Nichts an. Da nun die Begriffe Sein und Nichtsein die allgemeinsten sind, so ist auch das Gesetz des Widerspruches, das die Beziehungen zwischen beiden ausdrückt, das allgemeinste; wegen dieses innigen Zusammenhanges zwischen der Ordnung des Seins und des Denkens lässt sich das Gesetz des Widerspruches sowohl als Seinsprincip als auch als Denkprincip betrachten.

§ 1. Das Gesetz des Widerspruches (principium contradictionis).

Es heisst:

a) Als Seinsprincip: Ein und dasselbe Ding kann unmöglich zu gleicher Zeit sein und nicht sein, unmöglich zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung so sein und anders

sein*) (idem non potest simul et sub eodem respectu esse et non esse). Da nämlich das Sein das Nichtsein und das Sosein das Anderssein ausschliesst, ist es unmöglich, ein Ding zugleich als seiend und nicht seiend, zugleich als dieses bestimmte Sein und als ein anderes Sein zu denken. Kant wollte das Wörtchen zugleich weglassen und dieses Gesetz so formulieren: »Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, das ihm widerspricht.« Dann hätte aber dieser Satz nur Giltigkeit für das logische Gebiet, sofern die Dinge bloss nach ihren begrifflichen Wesenheiten genommen werden. Kommt jedoch die Existenz mit in Betracht, so sieht jeder sofort ein, dass das zufällige Wesen auch nicht sein und anders sein kann, als es ist; widersprechend ist nur die Behauptung, es könne zugleich sein und nicht sein. Für das notwendige Wesen braucht natürlich die Zeitbestimmung nicht hinzugesetzt zu werden.

b) als logisches Denkgesetz lautet es entsprechend: »Etwas, was bejaht wird, kann nicht auch verneint werden.« Denn würden einem Gegenstande zwei Bestimmungen zugelegt, von denen die eine zu derselben Zeit und in derselben Beziehung das verneint, was

*) Was schwarz ist, kann nicht zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung weiss sein. In verschiedener Beziehung kann etwas allerdings so sein und anders sein; der Mensch ist z. B. frei in Bezug auf das Streben nach besonderen Gütern, unfrei in Bezug auf das Streben nach dem Guten überhaupt.

die andere bejaht, so wären das widersprechende Gedanken, die in einem Denkobjekt nicht zusammen bestehen können.

§ 2. Folgerungen aus dem Gesetz des Widerspruches.

Auf das Gesetz des Widerspruchs lassen sich die beiden Gesetze der Identität und des ausgeschlossenen Dritten zurückführen.

Das Gesetz der Identität (principium identitatis) heisst:

a) als Seinsprincip: »Was ist, das ist« oder »Was ein so und so beschaffenes Ding ist, ist so und so beschaffen*) (idem est idem).

b) als Denkprincip: »Was bejaht ist, ist bejaht« d. h. wenn von einem Gegenstand eine oder mehrere Bestimmungen wirklich zu bejahen sind, so dürfen sie ihm nicht zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung abgesprochen werden; sonst würde das Denksubjekt die Gegenstände nicht von einander unterscheiden können. Insofern bei diesem Princip die Verneinung der Verneinung zusammenfällt mit der Bejahung, ist es nur ein anderer Ausdruck für das Princip des Widerspruchs.**)

Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten (principium exclusi tertii seu medii) lautet:

a) als Seinsprincip: Ein Ding ist entweder oder

*) Was schwarz ist, ist schwarz.

**) Anmerkung. Vergleicht man ein Denkobjekt A mit einem andern B und findet man, dass die wesentlichen Bestimmungen, welche B kennzeichnen, auch in A neben andern Bestimmungen vorkommen, so sagt man, B ist mit A teilweise identisch (principium convenientiae).

es ist nicht, entweder so beschaffen oder nicht so beschaffen. Handelt es sich also z. B. um eine bestimmte Eigenschaft, so kommt sie dem Gegenstand entweder zu oder nicht; ein Körper ist entweder rund oder nicht rund; etwas, was zwischen diesen beiden Gegensätzen liegt, giebt es nicht.

b) als Denkgesetz: Es giebt kein mittleres Urteil zwischen Bejahung und Verneinung; wenn ich also von einem Körper behaupte, dass er rund ist, kann ich unmöglich sagen, er ist nicht rund; umgekehrt, wenn ich sage, er ist nicht rund, kann ich unmöglich behaupten, er ist rund. Auch dieses Gesetz folgt aus dem Princip des Widerspruchs. Wollte nämlich jemand sowohl die Bejahung als auch die Verneinung desselben Urteilsinhaltes leugnen (A nec B nec Non—B), so würde er, da er A=Non-B leugnet, durch Negation der Negation A=B bejahen; mithin würde er, da er dasselbe A=B auch geleugnet hat, mit sich in Widerspruch geraten, was nach dem ersten Princip absurd ist.

Schon Aristoteles kannte diese absolute Priorität des Satzes vom Widerspruch vor allen anderen logischen Gesetzen; denn er sagt: »Dies ist der gewisseste unter allen Grundsätzen; daher gehen alle Beweisführenden auf diesen Satz als auf den letzten zurück; denn er ist von Natur das Grundprincip aller übrigen Axiome.«

Man könnte hier einwenden, wozu mit diesen Gesetzen sich abgeben, da doch keinem vernünftigen Menschen es einfallen wird, in einem Atem zu

behaupten »jetzt regnet es« und doch auch »jetzt regnet es nicht.« In diesem Falle wäre freilich das Gesetz des Widerspruches überflüssig. Jedoch bei einem längeren Räsonnement kann es leicht vorkommen, dass man zwei Urteile fällt, von denen das eine einen versteckten Widerspruch enthält.

§ 3. Das Princip des hinreichenden Grundes.

Das Prinzip des hinreichenden Grundes lautet:

a) als Seinsprincip (principium essendi): »Jedes Ding hat einen Realgrund entweder in sich oder in einem andern« d. h.: »Mag ein Ding etwas sein oder nicht sein, immer ist ein Grund vorhanden, warum es dieses ist oder nicht;«

b) als Denkprincip (principium cognoscendi): »Wenn man einem Objekte irgend eine Bestimmung zuspricht, so muss man immer einen hinreichenden Grund für diese Bejahung haben; desgleichen, wenn man ihm eine abspricht.

Der Grund, weshalb die ontologischen Principien auch logische Geltung haben, liegt in der Natur des Erkennens. Weil dieses nämlich wesentlich eine Verähnlichung des Verstandes mit dem erkannten Gegenstande ist, so muss das durch den Einfluss des Gegenstandes auf den Verstand erzeugte Bild notwendig dem Gegenstand entsprechen. Was demnach vom Gegenstand in der Ordnung des Seins gilt, das gilt notwendig von der Ordnung des Erkennens; weil Sein und Nichtsein sich gegenseitig ausschliessen, zwischen Sein und Nichtsein nicht ein Drittes in der Mitte liegt, deshalb kann der

Verstand das Sein unmöglich als ein Nichtsein auffassen, unmöglich demselben Objekt Sein und Nichtsein zugleich beilegen. — Daraus folgt auch, dass man die Denkgesetze nicht aus der Natur des Denksubjekts ableiten kann, sondern nur von den Grundgesetzen des Seins; wir denken so, wie wir denken, weil wir durch die Gesetze des Seins dazu genötigt werden.

ERSTER ABSCHNITT.

Der Begriff.

SIEBENTES CAPITEL.

Unterschied zwischen Wahrnehmung, Vorstellung, Begriff und Idee.

Alles Erkennen hat den Zweck, die Wirklichkeit zu reproduzieren; dies geschieht unmittelbar durch die äussere und innere Wahrnehmung oder mittelbar durch das Denken im engeren Sinne oder das Nachdenken; letzteres muss aber stets von der unmittelbaren Erkenntnis ausgehen.

1. Die Wahrnehmung (perceptio) ist die Erkenntnis eines Seins, das sich dem Denksubjekt mit solcher Bestimmtheit kundgiebt, dass er es als ein von ihm unabhängiges, objektiv gegebenes Sein auffasst. Dasselbe ist entweder ein psychisches, innerlich erlebtes (z. B. Freude) oder ein der Aussenwelt angehöriges (z. B. jeder Gegenstand): danach unterscheiden wir eine innere oder psychologische und eine äussere oder sinnliche Wahrnehmung.

2. Wenn in der äussern Wahrnehmung die auf einen Gegenstand sich beziehenden Wahrnehmungen zu einem Gesamtbild vereinigt werden, so entsteht die sinnliche Einzelvorstellung oder Anschauung (repraesentatio); sie ist das sinnlich vorgestellte Bild einer Einzelexistenz. — Abstrahiert man (abstrahieren=absehen) bei mehreren ähnlichen Einzelvorstellungen von den ungleichartigen Merkmalen und fasst nur die gleichartigen zusammen, so entsteht eine sinnliche Allgemeinvorstellung oder ein allgemeines Sinnenbild. Hat das Kind z. B. eine Anzahl Bäume gesehen, so bildet es sich allmählich die Allgemeinvorstellung »Baum«, indem es von den besonderen Merkmalen der einzelnen Bäume z. B. Gestalt der Blätter, Aussehen der Blüte absieht und infolge der Zusammenfassung der gemeinsamen Merkmale sich den Baum als ein Ding vorstellt, das aus der Erde hervorwächst und einen Stamm mit Ästen und Zweigen besitzt. Dieses Sinnenbild ist insofern allgemein, als die allen Bäumen gemeinsamen Merkmale gleichsam im Vordergrund der Vorstellung sich befinden, während die den vorgestellten Baum von allen Individuen derselben Art unterscheidenden nur unklar sind. Bei dieser nur das Äussere ins Auge fassenden Allgemeinvorstellung bleibt das Tier stehen; daher kann eine Vogelscheuche ebensogut die Vögel vertreiben wie ein Mensch.

3. Wesentlich verschieden von der sinnlichen Allgemeinvorstellung ist die geistige Vorstellung oder der Begriff; während jene stets etwas sinnlich Vorstellbares, Bildliches ist, ist der Begriff etwas Unbildliches. Der Begriff ist diejenige

Denkform, welche die grundwesentlichen Merkmale eines Dinges angiebt. Die Bestimmtheiten überhaupt, wodurch sich ein Ding von andern unterscheidet, nennen wir seine Merkmale (notae). Diese sind entweder wesentliche (essentiales) oder unwesentliche (accidentales), je nachdem sie mit dem Denkobjekt notwendig verbunden werden müssen oder auch fehlen können. Jene nennt man auch Eigenschaften (attributa), diese Beschaffenheiten (modi).* Die wesentlichen Merkmale sind:

a) ursprüngliche (grundwesentliche, constitutiva) oder abgeleitete (consecutiva); letztere werden aus den ersten gefolgert. Diejenigen Merkmale, die sich gegenseitig voraussetzen, heissen korrelative (mitbezügliche).**

b) eigentümliche (propria) oder gemeinsame (communia), je nachdem sie einem Denkobjekt allein oder auch andern Objekten zukommen.***

Der Denkgeist scheidet nun die unwesentlichen Merkmale aus und verknüpft nur die grundwesentlichen, die sowohl eigentümliche als gemeinsame sind, zu dem Begriff. — Wir heben noch einmal her-

---

* Dem Menschen ist das Merkmal »vernünftig« wesentlich, das Merkmal »tugendhaft« unwesentlich.

** Aus dem ursprünglichen Merkmale »vernünftig« folgt das abgeleitete »sprachfähig«; korrelative Merkmale sind z. B. dreiseitig und dreiwinklig.

*** Das Merkmal »vernünftig« ist — wenigstens auf Erden — dem Menschen eigentümlich; das Merkmal »sinnlich« hat er mit den Tieren gemeinsam.

vor, dass der Begriff im Gegensatz zur Allgemeinvorstellung etwas Unbildliches ist. Das begreift man leicht bei abstrakten Dingen; denn es ist keinem möglich, bei den Worten Tugend, Ähnlichkeit, Widerspruch oder gar bei mathematischen Begriffen wie $-\sqrt{-x}$ sich etwas Sinnliches vorzustellen; trotzdem wissen wir recht wohl, was wir darunter zu verstehen haben; mithin haben wir einen Begriff von diesen Abstrakta. Denken wir aber über konkrete Dinge nach, so stellen wir uns dieselben immer vor und deshalb sind wir sehr geneigt, zu behaupten, dass es von ihnen keinen Begriff giebt. Dem ist jedoch nicht so. Nehmen wir z. B. die Vorstellung und den Begriff »Mensch«. Die Vorstellung »Mensch« geht nur auf sein Äusseres; darnach ist der Mensch ein Wesen mit Augen, Ohren, Händen, Füssen, überhaupt mit allen denjenigen Eigenschaften, die in die Sinne fallen. Bilde ich mir dagegen den Begriff »Mensch«, so sage ich: »der Mensch ist ein vernünftiges Sinnenwesen«; Wesen, vernünftig, sinnlich sind alles Bestimmungen, die durchaus nicht bildlich dargestellt werden können; niemand wird ein Sinnenwesen als solches sich darzustellen imstande sein; entweder wird er einen Menschen oder ein Tier sich vorstellen, niemals aber ein Sinnenwesen als solches. Gerade hierin besteht die Allgemeinheit, die man gewöhnlich den Begriffen zum Unterschiede von den Allgemeinvorstellungen beilegt. Die Allgemeinheit der Begriffe ist also nicht so zu verstehen, als wenn die Begriffe immer auf eine Mehrheit sich beziehen müssten, denn

1) giebt es auch Individualbegriffe z. B. von Gott und von jeder Persönlichkeit;

2) beziehen sich auch die Vorstellungen auf eine Mehrheit von Dingen ebenso wie die Begriffe; die Vorstellung »Baum« reicht ebenso weit als der Begriff »Baum«.

Die Allgemeinheit der Begriffe ist vielmehr nur ein anderer Ausdruck für ihre Unsinnlichkeit, Unbildlichkeit, Geistigkeit. Gott ist zwar ein Individualbegriff, aber die Merkmale, unter denen wir uns ihn denken (z. B. Allmacht, Allweisheit), sind etwas durchaus Unsinnliches; dasselbe gilt von den Begriffen, die wir uns von geschichtlichen Persönlichkeiten bilden. Jedoch unterscheiden sich letztere Individualbegriffe von dem Begriffe Gottes dadurch, dass wir wissen, die Merkmale des Begriffes von Gott können nur einem Wesen zukommen, die der andern Individualbegriffe können dagegen auch in andern Personen verwirklicht sein. — Trotz dieses Unterschiedes zwischen Allgemeinvorstellungen und Begriffen können die Begriffe konkreter Dinge nur durch Vermittlung der Sinne gebildet werden, da letztere die äusseren Unterschiede in den Dingen auffassen, wodurch der Verstand gedrängt wird, auf das, was diesen Unterschieden zu Grunde liegt, zurückzugehen. — Kurz lässt sich der Unterschied zwischen Sinnenbildern und Begriffen also darstellen:

1) Sinnenbilder gehen auf das Äussere, Begriffe auf das Wesen der Dinge; erstere können daher bildlich dargestellt werden, letztere nicht.
2) Sinnenbilder giebt es nur von konkreten, Begriffe dagegen von allen Dingen und auch den Eigenschaften derselben.

4. Im nahen Verhältnis zum Begriff steht die

Idee; während der Begriff von einem Dinge das Sein desselben voraussetzt, er also ein nachbildlicher Gedanke des Dinges ist, geht die Idee dem Sein des Dinges voraus; sie ist also ein vorbildlicher Gedanke des Dinges. Demnach ist der Gedanke von den geschöpflichen Dingen in Gott als »Idee« zu bezeichnen, da er dem Sein der Dinge vorangeht; ebenso ist der Gedanke, den ein Künstler von einem Kunstwerk hat, das er erst verwirklichen will, als Idee zu bezeichnen. Weil nun in der Idee das Ding mit aller Fülle der Vollkommenheit ausgestattet gedacht wird, die Wirklichkeit derselben aber niemals ganz entspricht, weswegen auch der Begriff niemals die Idee vollständig wiedergiebt, kann man die Idee auch einen potenzierten Begriff nennen.

ACHTES KAPITEL.

Inhalt und Umfang des Begriffes.

§ 1. Inhalt des Begriffes.

1. Jeder Begriff hat zunächst einen bestimmten Inhalt, der in der Summe seiner grundwesentlichen Merkmale besteht (complexus notarum); insofern die letzteren, die, für sich genommen, selbst Begriffe sind, einen andern Begriff bestimmen, sind sie Teilbegriffe (notiones partiales). Je nachdem die Begriffe ein einziges Merkmal oder mehrere enthalten, sind sie einfache oder zusammengesetzte; absolut einfach ist nur der Begriff des Seins (und des Nichts), weil er nichts Unterscheidbares enthält; alle übrigen Begriffe, die nur ein Merkmal enthalten, sind relativ einfach,

weil sie als Eigenschaften oder Zustände eines Sub jektes nur in Beziehung zu dem letzteren begriffen werden können; z. B. bei »rot« »grün« ist »Farbe« mitzudenken.

2. Bei den zusammengesetzten Begriffen bildet der Teil der Merkmale, den der Begriff mit andern, die mit ihm eine Gattung bilden, gemeinsam hat, den allgemeinen Bestandteil oder Gattungsbegriff (genus proximum); der andere Teil der Merkmale, wodurch der Begriff von allen andern Begriffen derselben Gattung verschieden ist, bildet den besondern Bestandteil oder Artunterschied (differentia specifica). Sprachlich wird der allgemeine Bestandteil gewöhnlich durch ein Hauptwort, der besondere Bestandteil durch ein Eigenschaftswort ausgedrückt, z. B. der Mensch ist ein vernünftiges Sinnenwesen.

3. Nach der innern Beschaffenheit der Merkmale unterscheidet man

a) absolute und relative Begriffe. Jene bestehen aus Merkmalen, die dem Gegenstand an sich, ohne Beziehung zu einem andern zukommen z. B. die Begriffe »Mensch«, »Tier« und »Pflanze«; diese haben Merkmale, welche die Beziehung auf ein anderes einschliessen z. B. die Begriffe »Vater« und »Sohn«.

b) positive und negative Begriffe. Jene enthalten positive Merkmale, d. h. solche, welche angeben, was zum Wesen eines Dinges gehört; diese bestehen aus negativen Merkmalen d. h. solchen, welche ausdrücken, was zum Wesen eines Dinges nicht gehört. Rein negative Begriffe giebt es nicht, son-

dern nur solche, die neben positiven auch negative Merkmale haben,

c) eigentliche und uneigentliche Begriffe. Erstere sind solche, die unmittelbar auf den betreffenden Gegenstand passen, letztere solche, die mittelbar auf ihn passen, z. B. der Begriff »Gesundheit« gilt eigentlich vom Leibe, uneigentlich von der Gesichtsfarbe, die von Gesundheit zeugt, und von der Speise, die gesund erhält.

§ 2. *Umfang des Begriffes und sein Verhältnis zum Inhalt.*

1. Unter Umfang (extensio) verstehen wir die Gegenstände, auf welche der Inhalt des Begriffes bezogen wird. Wird ein Begriff nach seinem ganzen Umfang genommen, so heisst er allgemein oder universell (Mensch = alle Menschen); beschränkt man den Umfang auf eine Mehrzahl von Objekten, so heisst der Begriff ein besonderer oder partikulärer (einzelne Menschen); bezieht er sich nur auf ein einziges Objekt, so wird er ein singulärer, Einzel- oder Individualbegriff genannt (Sokrates). Da jeder Begriff etwas Geistiges ist, die Dinge aber ausserdem noch manche nur den Sinnen zugängliche Bestimmungen haben, so drückt auch der Individualbegriff nicht das ganze Ding aus; vielmehr werden die Einzelwesen von einander durch äussere zufällige Merkmale, die sog. notae individuantes, die zusammen die differentia numerica bilden, unterschieden. Man fasst sie in folgenden Vers zusammen: forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen.

2. Inhalt und Umfang eines Begriffes stehen in einem bestimmten Verhältnis; je grösser der Inhalt, desto kleiner ist der Umfang und umgekehrt; so fallen unter den Begriff »rechtwinkliges Dreieck« weniger Objekte als unter den Begriff »Dreieck«. Man kann hiernach den Umfang eines Begriffes vermehren oder vermindern, je nachdem man den Inhalt vermindert oder vermehrt. Auf diese Weise lässt sich eine zusammenhängende Begriffsreihe oder Begriffspyramide bilden und zwar auf zweierlei Weise:

a) auf analytischem Wege durch fortgesetzte Verallgemeinerung (Generalisation). Wird der Artbegriff (species), der nur Einzeldinge unter sich fasst, analysiert und der allgemeine Bestandteil für sich herausgehoben, so bildet dieser den nächst höheren Gattungsbegriff. Wird dieser nun wieder analysiert und wiederum der allgemeine Bestandteil herausgehoben, so haben wir einen noch höheren Gattungsbegriff. So gelangt man, wenn die Analyse fortgesetzt wird, schliesslich zu einem Gattungsbegriff, der in einer bestimmten Reihe von Objekten keinen höheren über sich hat. Eine solche Reihe wäre z. B. folgende: Mensch, Sinnenwesen, organisches Wesen, körperliches Wesen, Wesen.

b) auf synthetischem Wege durch fortgesetzte Verengung (Determination). Man geht von einem höchsten Gattungsbegriffe aus und zieht die Objekte, welche unter denselben fallen, in Betracht. Nachdem man die allgemeinsten Unterschiede

unter denselben gefunden hat, fügt man sie zu jenem höchsten Begriff hinzu und erhält ebensoviele engere Begriffe. Bei diesen sucht man wieder die unter sie fallenden Objekte auf, ferner die allgemeinsten Unterschiede unter denselben und fügt sie dem höheren Begriff hinzu. Fährt man auf diese Weise fort, so gelangt man allmählich zu dem untersten Artbegriffe, der nur Einzelwesen unter sich begreift.*) Bei einer solchen Klassifikation sind alle Begriffe mit Ausnahme des obersten Gattungsbegriffes (genus supremum) und des untersten Artbegriffes (species specialissima) beziehungsweise sowohl Gattungs- als auch Artbegriffe. Derjenige Begriff, der einen oder mehrere anderere unter sich fasst, bildet für diesen den nächsten Gattungsbegriff (genus proximum).

Die höchsten Gattungsbegriffe heissen nach Aristoteles K a t e g o r i e n; Boethius nannte sie P r ä d i k a m e n t e (p r a e d i k a m e n t a). Aristoteles zählt deren zehn auf: 1. Substanz (οὐσία, substantia) auf die Frage: was ist dieses Wesen z. B. Sokrates? Antwort: ein Mensch; 2. Ausdehnung oder Grösse (ποσόν, quantitas) auf die Frage: wie gross? Antwort: zwei, drei Ellen lang; 3. Qualität (ποιόν, qualitas) auf die Frage: wie beschaffen? Antwort: schön;

---

*) Eine solche Reihe wäre:

Wesen { unkörperliches / körperliches { unorganisches / organisches { empfindungsloses / empfindendes { unvernünftiges / vernünftiges { einzelne Menschen.

4. Beziehung (πρός τι, relativ) auf die Frage: wie verhält er sich zu andern? Antwort: halb so gross; 5. Thätigkeit (ποιεῖν, activ) auf die Frage: was thut er? Antwort: er schneidet, brennt; 6. Leiden (πάσχειν, passiv) auf die Frage: was leidet er? Antwort: er wird geschnitten, gebrannt; 7. Ort (ποῦ, ubi) auf die Frage: wo ist er? Antwort: auf dem Markte; 8. Zeit (ποτέ, quando) auf die Frage? wann? Antwort: gestern; 9. Lage (κεῖσθαι, situs) auf die Frage: in welcher Stellung? Antwort: er liegt, sitzt; 10. Habitus (ἔχειν, habitus) auf die Frage: was hat er an? Antwort: er ist beschuht. Diese zehn Begriffe sind die höchsten Gattungsbegriffe, weil sie alles enthalten, was von den Dingen ausgesagt werden kann. — Im Gegensatz zu diesen Kategorien nennt Aristoteles die allgemeinen Bestimmungen, welche angeben, wie die Begriffe von einander ausgesagt werden, die also dazu dienen, Ordnung in unsere Begriffswelt zu bringen, (κατηγορούμενα, praedicabilia); er zählt deren fünf: Gattung (γένος, genus) Art (εἶδος, species), Artunterschied (διαφορά, differentia specifica), Eigentümliches (ἴδιον, proprium) Zufälliges (συμβεβηκός, accidens). Auf fünffache Weise nämlich kann ein Begriff von etwas ausgesagt werden: Die ausgesagte Qualität drückt entweder etwas aus, was zur Wesenheit gehört oder nicht. Im ersten Fall ist es entweder die ganze Wesenheit — species, oder der unvollkommene und bestimmbare Teil derselben — genus, oder der vervollkommnende und bestimmende Teil — specifische Differenz; im zweiten Falle kann die Qualität etwas bezeichnen, was entweder notwendig aus der Wesenheit resultiert — proprium, oder, was ihr zufällig ist — accidens.

Von den Kategorien sind wieder die transcendentalen Begriffe zu unterscheiden; es sind darunter jene Bestimmungen zu verstehen, welche über allen Gattungen stehen und daher zum Umfang alles Wirkliche und Mögliche haben; es werden deren gewöhnlich sechs angeführt: Sein, Ding, Etwas, Eines, Wahres, Gutes. Während die transcendentalen Begriffe von allem möglichen und wirklichen Sein gelten, gehen die Kategorien nur auf das wirkliche Sein.

NEUNTES KAPITEL.

Verhältnis der Begriffe zu einander.

Wir gehen bei der Bestimmung des Verhältnisses der Begriffe zu einander vom Umfang aus, um daraus auf das Verhältnis ihres Inhalts zu schliessen. Hiernach findet ein vierfaches Verhältniss statt:

1. Die Umfänge decken sich; solche Begriffe sind auch inhaltlich gleich; wir nennen sie identische Begriffe. Dieselben können für einander gesetzt werden; darum heisen sie auch reciproke oder Wechselbegriffe (z. B. gleichseitiges und gleichwinkliges Dreieck).

2. Die Umfänge schliessen sich ein; der einschliessende heisst der logisch höhere oder Gattungsbegriff, der eingeschlossene der logisch niedere oder Artbegriff. Inhaltlich sind solche Begriffe abhängig verwandt (z. B. Sinnenwesen und Mensch, Stern und Fixstern). Da der Gattungsbegriff das Gemeinsame der Arten enthält, so muss, was dem

Gattungsbegriff zukommt oder widerspricht, auch dem Artbegriff zukommen oder widersprechen (Nota notae est nota rei; nota repugnans notae repugnat rei). Was jedoch dem Artbegriff zukommt oder widerspricht, braucht nicht auch dem Gattungsbegriff zukommen oder widersprechen, da ja der Artbegriff Bestimmungen hat, die dem Gattungsbegriff nicht zukommen.

3. Die Umfänge schliessen sich aus. Solche Begriffe fallen entweder unmittelbar unter den Umfang eines andern höheren Begriffes oder nicht. Im letzteren Falle sind sie einander gleichgültige oder disparate Begriffe, z. B. Seele und Haus; im ersten Falle heissen sie als Artbegriffe desselben höheren Gattungsbegriffes koordinierte oder disjunktive Begriffe. Nach ihrem Inhalt heissen sie gleichartig verwandt z. B. Gerechtigkeit und Weisheit. Sind sämtliche disjunktive Begriffe desselben nächsthöheren Gattungsbegriffes angegeben und in eine geordnete Reihe gebracht, so heissen die äussersten Glieder dieser Reihe konträr entgegengesetzt; konträre Begriffe sind also diejenigen, die innerhalb des Umfanges des nächst höheren Begriffes am meisten von einander verschieden sind, z. B. in der Farbenskala rot und violett; konträre Begriffe haben jeder einen positiven Inhalt. Kontradiktorisch entgegengesetzt sind diejenigen Begriffe, von denen der eine bejaht, was der andere verneint z. B. rot und nicht-rot. Zum Umfang des negativen Begriffes gehören mithin alle möglichen Begriffe, die der positive ausschliesst. — Nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten findet zwischen kontradiktorisch entgegengesetzten Begrif-

fen kein Mittleres statt; einem Denkobjekte kommt also entweder der Begriff A oder dessen kontradiktorisches Gegenteil (Nicht-A) zu. Dagegen lassen konträre Begriffe ein Mittleres zu, ausgenommen den Fall, dass der ganze Umfang eines Gattungsbegriffes nur aus zwei disjunktiven Begriffen bestände dann könnte es freilich ein Mittleres zwischen ihnen nicht geben.

4. Die Umfänge schliessen sich teils ein, teils aus d. h. sie durchkreuzen sich. Weil diese Begriffe einen Teil ihrer Umfänge gemein haben, so muss es eine Gruppe von Dingen geben, denen sie, als Merkmale zu einem neuen Begriff verbunden, zukommen d. h. sie sind einstimmig oder verträglich; so durchkreuzen sich die Begriffe Sinnenwesen und vernünftiges Wesen und bilden den Begriff »Mensch.«

ZEHNTES CAPITEL.

Subjektive Eigenschaften der Begriffe.

Nach der Vollkommenheit, mit welcher der Verstand den Gegenstand erfasst, unterscheidet man klare und deutliche Begriffe.

1. Ein Begriff ist klar, wenn er von allen andern Begriffen scharf und genau unterschieden wird; im Gegenteil dazu ist derjenige Begriff dunkel, der sich mit andern, besonders ähnlichen Begriffen verwechseln lässt. Zur Klarheit eines Begriffes ist notwendig, dass man seinen Umfang und damit die Grenzen kenne, die er zu verwandten

Begriffen einnimmt; das wird ermöglicht durch die Division oder Einteilung.

2. Ein Begriff ist deutlich, wenn auch die einzelnen Merkmale desselben bestimmt voneinander geschieden werden; das Gegenteil dazu ist Verworrenheit, welche die einzelnen Merkmale nicht bestimmt und im Unterschied voneinander erfassen lässt. Die Deutlichkeit fordert also genaue Kenntnis des Inhaltes eines Begriffes; dieser Zweck wird erfüllt durch die Definition oder Erklärung. — Hierher gehört auch die Erläuterung, was ein kompleter und adäquater Begriff ist. Komplet ist ein Begriff, wenn die deutliche Erkenntnis auf alle Wesensmerkmale sich erstreckt; inkomplet, wenn nur einige von ihnen erkannt werden. Adäquat oder komprehensiv wäre ein Begriff, wenn ein Gegenstand nach seiner ganzen Erkennbarkeit erfasst würde; eine solche Erkenntnis kommt nur Gott zu. Unsere Begriffe sind stets mehr oder weniger inadäquat, weil wir in unsern Begriffen zwar das wahre Sein der Dinge erfassen, aber niemals in seinem letzten Grunde; würden wir z. B. eine adäquate Erkenntnis vom »Leben« haben, so müssten wir zeigen können, wie es entsteht; das vermögen wir aber nicht.*)

---

*) Anmerkung. Erwähnenswert sind noch die Begriffe notio (intentio) prima und secunda; richtet nämlich der Denkgeist seine Erkenntniskraft auf die wirklichen Dinge und fasst sie auf, so erhält er notiones primae; reflektiert er jedoch auf die bereits erworbenen Begriffe, so erhält er notiones secundae. Durch diese zweite Thätigkeit wird der Begriff mit andern Begriffen verglichen und erscheint dann als Gattung oder Art, als ein Begriff, der vielen Dingen zukommen kann.

ELFTES CAPITEL.

Die Definition.

§ 1. Begriff und Arten der Definition.

1. Zweck der Definition ist, den Inhalt eines Begriffes zu verdeutlichen. Infolge der fast durchgängigen Vergleichbarkeit aller Begriffe geschieht dies am besten durch Angabe seines nächsthöheren Gattungsbegriffes und des Artunterschiedes (definitio fit per genus proximum et differentiam specificam). So ist in der euklidischen Definition: Zahl ist eine aus abstrakten Einheiten zusammengesetzte Menge »Menge« die Gattung, »aus abstrakten Einheiten zusammengesetzt« der Artunterschied von andern Mengen, wie Herde, Haufe. Oft sind, wie in den Definitionen der Botanik und Zoologie, die Angaben alles dessen, was nächsthöhere Gattung und Artunterschied bestimmt, sehr umständlich.

2. Oft ist eine solche Definition überhaupt unmöglich oder vorläufig noch unausführbar oder schliesslich für einen bestimmten Zweck nicht angebracht; in einem solchen Falle hilft man sich mit den sog. Accidentaldefinitionen, die zwar auch durch Gattungsmerkmal und Artunterschied gegeben werden, wobei aber jenes nicht die nächst höhere Gattung und dieser nicht etwas Grundwesentliches, sondern etwas Eigentümliches oder auch bloss Zufälliges auszudrücken braucht z. B. der Mensch ist ein lachfähiges Wesen. Ausserdem gehören hierher:

a) die Beschreibung (descriptio); sie sucht von dem Gegenstande eine Menge von Merkmalen auf, namentlich äussere, sinn-

fällige, um ein klares, anschauliches Bild des Gegenstandes zu vermitteln. So beschreibt man den Raum, wenn man sagt: im Raum sind alle Körper, er ist unendlich, in ihm geschieht alle Bewegung, er hat Länge, Breite und Tiefe.

b) die Erörterung (locatio); sie hebt eines oder mehrere wesentliche Merkmale heraus, um die Stellung zu ermitteln, welche ein Begriff zu übergeordneten oder nebengeordneten Begriffen einnimmt. So ist es Erörterung, wenn als Grundeigentümlichkeit des Raumes hervorgehoben wird, dass er sich in unendlich viele Richtungen erstreckt, die sich aber auf drei zurückführen lassen. Zur Definition fehlt hier die Gattung, ob Raum etwa ein Ding ist oder eine Eigenschaft oder nur eine Beziehung zwischen zwei oder mehreren Gegenständen.

c) die Unterscheidung (distinctio); sie ist die Abgrenzung eines Begriffes nicht gegen alle, sondern nur gegen gewisse, ihm nahe verwandte Begriffe; z. B. Unterscheidung der Synonyma d. h. verwandter Begriffe, die sprachlich verschieden ausgedrückt werden z. B. Freude, Lust, Wonne.

3. Da die Definition die Grenze gegen andere Begriffe zu bestimmen hat, indem sie Gattungs- und Artbegriff des zu Definierenden angeben soll, kann es von den Begriffen keine Definition geben, die keinen höheren Gattungsbegriff über sich haben; hierher gehören die Kategorien des Aristoteles und die Transcendentalbegriffe. Ebenso ist dasjenige

nicht definierbar, bei welchem sich kein Artunterschied mehr angeben lässt, nämlich das Individuum; dieses lässt sich ja nicht begrifflich fassen, sondern nur durch Angabe unwesentlicher Merkmale beschreiben.

4. Da die Definition den Inhalt eines Begriffes verdeutlichen soll, so sind alle Definitionen Inhalts- oder Realerklärungen. Die sogenannten Nominaldefinitionen, welche ein Wort nur ethymologisch erklären (z. B. Aesthetik=Empfindungslehre) oder seine Bedeutung durch synonyme Ausdrücke und Umschreibungen verdeutlichen, (z. B. Eifersucht ist eine Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft) sind als eine Vorstufe der Realdefinition anzusehen. Alle lexicalischen Übersetzungen sind zunächst blosse Namenserklärungen; denn die Begriffsinhalte, welche bei den einzelnen Wörtern gedacht werden, decken sich selten in zwei Sprachen ganz genau (z. B. λόγος, ratio, Vernunft).

5. Nach der Art und Weise der Bildung der Definition unterscheidet man

a) die analytische Definition; sie ist die Zergliederung eines gegebenen Begriffes in seine Merkmale, nämlich den nächst höheren Gattungsbegriff und den Artunterschied. Genügt der nächst höhere Gattungsbegriff noch nicht zur vollständigen Klarheit, so ist dieser wieder zu analysieren, bis man zuletzt bei einfachen, undefinierbaren Grundbegriffen anlangt; z. B. das Quadrat ist ein gleichseitiges Rechteck; Rechteck ist ein Parallelogramm von gleichen Winkeln; Parallelogramm ist ein Viereck mit paarweise paral-

lelen Seiten; Viereck ist eine von vier Seiten umschlossene ebene Figur. Also ist das Quadrat eine von vier Seiten umschlossene ebene Figur, deren Seiten alle gleich und paarweise parallel und deren Winkel alle gleich sind.

b) die synthetische Definition; sie ist die Verknüpfung mehrerer Begriffe als Merkmale eines neuen Begriffes; die synthetische Definition geht also im Gegensatze zur analytischen von allgemeineren Begriffen aus und schreitet zu engern Begriffen fort. Sie ist dort am Platze, wo die Wissenschaft neuer Begriffe bedarf. Man nennt die synthetische Definition eine genetische, wenn sie durch die Verknüpfung der Merkmale zugleich die Entstehungsweise eines Gegenstandes ausdrückt z. B. eine Zahl mit sich selbst multipliziert ist eine Quadratzahl; wenn die Erde zwischen Sonne und Mond so zu stehen kommt, dass sie auf letztern ihren Schatten wirft, entsteht eine Mondfinsternis.

§ 2. *Regeln und Fehler der Definition.*

1. Ne sit abundans d. h. sie soll nur die grundwesentlichen Merkmale enthalten; hiergegen wird gefehlt durch Abundanz oder Pleonasmus; z. B. wäre die Definition »der Mensch ist ein sinnliches, organisches, vernünftiges Wesen« nicht präzis.

2. Sit nec amplior nec angustior suo definitio d. h. sie darf nicht auf mehr oder auf weniger Begriffe sich erstrecken, als es notwendig ist. Die Definition »der Mensch ist ein vernunftbegabtes, leben-

des Wesen« wäre zu weit, da dann auch Gott und die Engel Menschen wären; die Definition »der Mensch ist ein vernunftbegabtes, tugendhaftes Sinnenwesen« wäre zu eng, da dann viele Menschen unter diese Definition nicht fallen würden.

3. Ne fiat in orbem d. h. es darf das zu Erklärende nicht selbst in der Erlärung offen oder verstekt wieder vorkommen; dies wäre z. B. der Fall in der Definition »Grösse ist, was vermehrt und vermindert werden kann«; denn Vermehren und Vermindern heisst eine Grösse zufügen oder wegnehmen.

4. Sit clarior suo definitio d. h. sie darf keine dunklen oder bildlichen Ausdrücke enthalten, wie etwa die Erklärung Hegels: »Raum ist die abstrakte Allgemeinheit des Aussersichseins der Natur«.

5. Die Definition darf keine widersprechenden Merkmale enthalten. Der Widerspruch in der Definition kann ein doppelter sein

a) in der Aussage (contradicto in terminis), wenn das definitum und das definiens sich geradezu widersprechen z. B. Kreis ist eine eckige Figur.

b) im Beisatze (contradictio in adiecto), wenn das definiens Gedankenbestimmungen enthält, die sich einander aufheben z. B. Freiheit ist eine genötigte Selbstbestimmung.

ZWÖLFTES CAPITEL.

Die Division.

§ 1. Begriff und Arten der Division.

1. Wie die Definition den Inhalt, so verdeutlicht die Division den Umfang des Begriffes. Sie ist die vollständige und geordnete Angabe der Teile des Umfanges eines Begriffes oder die Zerlegung der Gattung in ihre Arten (totius in suas partes distributio).

2. Ihre Bestandteile sind:

a) das Einteilungsganze (totum divisum),

b) die vollständige Reihe der einander koordinierten Einteilungsglieder (membra dividentia);

c) der Gesichtspunkt, nach dem die Einteilung geschieht (fundamentum divisionis); derselbe ist oft das Resultat erst vielfachen Bemühens.

ad b) Nach der Anzahl der Teilungsglieder heisst die Einteilung Dichotomie, Trichotomie, Polytomie.

Wenn man die einzelnen Teilungsglieder wieder in ihre Unterarten einteilt, so entsteht die Untereinteilung (subdivisio); Beispiel: Einteilung der Naturkörper in organische und unorganische, der organischen in Pflanzen und Tiere, der Tiere in wirbellose Tiere und Wirbeltiere; durch solche fortgesetzte Untereinteilungen erhält man eine Klassifikation im weiteren Sinne. Bezeichnungen für die fortlaufenden Untereinteilungen, besonders in der Naturwissenschaft, sind folgende: Reich (regnum), Gruppe (cohors), Kreis (orbis), Klasse (classis), Ordnung (ordo), Familie

(familia), Zunft oder Geschlecht (tribus), Gattung (genus), Abteilung (sectio), Art (species), Abart (subspecies), Spielart (varietas). Der Begriff der Rasse lässt sich auf den der Abart zurückführen. — Teilt man ein und denselben Begriff nach zwei oder mehreren Einteilungsgründen ein, so erhält man neben einander gestellte Einteilungen, Nebeneinteilungen (codivisiones). Es genügt jedoch nicht, eine Reihe von Nebeneinteilungen nebeneinander zu stellen, sondern dieselben müssen verbunden werden in der Weise, dass man zunächst nach einem Haupteinteilungsgrunde einteilt, dann jedes Glied dieser Einteilung nach einem zweiten, darauf jedes Glied dieser Untereinteilung nach einem dritten Einteilungsgrunde einteilt u. s. w. Auf diese Weise entsteht eine Klassifikation im engern Sinne. Beispiel: Die Europäer sind teils männlichen (A) teils weiblichen (B) Geschlechts; sie sind teils germanischer (a), teils romanischer (b), teils slavischer (c) Abkunft; sie bekennen sich teils zur katholischen (α), teils zur protestantischen (β), teils zur griechischen (γ), teils zur israelitischen (δ) Religion. Hier ergeben sich 2 Arten (A und B) der ersten, 6 Arten (A + B) (a + b + c) der zweiten, 24 Arten [(A + B) (a + b + c) ($\alpha + \beta + \gamma + \delta$)] der dritten Einteilung. — Die verschiedenen möglichen Einteilungen eines Begriffes sind nicht alle von gleichem Werte; geschieht die Einteilung nach einem oder mehreren grundwesentlichen Merkmalen, so wird die Übereinstimmung in diesen auch die Übereinstimmung in andern abgeleiteten Merkmalen nach sich ziehen, und die einzelnen Gruppen werden wirklich Verwandtes umfassen d. h. die Eintei-

lung ist eine *natürliche*; wird aber nach einem äusserlichen, zufälligen oder abgeleiteten Merkmale eingeteilt, so entsteht eine *künstliche* Einteilung.

3. Mit der Einteilung eines Begriffes in seine Arten sind nicht zu verwechseln:

a) die *Teilung* (*partitio*) d. h. die Zerlegung eines zusammengesetzten Ganzen in seine Bestandteile (partes integrantes); ein solches zerlegtes Ganze braucht gar kein Allgemeinbegriff zu sein. So sind die Teile eines bestimmten Gartens: Rasenplätze, Beete, Wege, Lauben.

b) die *Anordnung* (*dispositio*) d. h. die planmässige, einem zu behandelnden Ganzen von Erkenntnissen voraufgehende Übersicht und die dadurch geforderte Reihenfolge der Behandlung.

c) die *Unterscheidung* (*distinctio*). In jeder Sprache dient ein und dasselbe Wort oft für verschiedene Begriffe. So deutet das Wort Natur: 1) den Inbegriff der Dinge, welche den Sinnen erscheinen im Gegensatz zu Geist und Denken; 2) die bleibende Beschaffenheit eines Dinges, sie sei körperlich oder geistig z. B. Natur der Pflanze, Natur der Seele; 3) die Beschaffenheit eines Dinges im Gegensatz zu den Veränderungen durch menschliche Kunst z. B. die freie Natur; 4) die schaffende Kraft, wie in den Ausdrükken »die Natur ist unerschöpflich«. Die Distinktion unterscheidet also genau die verschiedenen Bedeutungen eines Wortes.

§ 2. Regeln und Fehler der Division.

1. Ne sit latior aut angustior diviso — adäquate Division.

2. Fiat per membra disiuncta se invicem excludentia — abgemessene Division. Gegen diese Regel wird gefehlt durch Ineinanderfliessen mehrerer Einteilungsglieder z. B. die Gefühle sind entweder subjektive oder objektive oder sympathische.

3. Fiat per membra proxima — stetige Division d. h. nur die nächsten untergeordneten Begriffe des Einteilungsganzen sind anzugeben. Gefehlt wird hiergegen durch den Sprung im Einteilen (saltus seu hiatus in dividendo).

4. Fiat secundum unum atque idem principium. Wohl kann man denselben Gegenstand nach verschiedenen Einteilungsgründen neben- und untereinteilen, aber jede einzelne Einteilung darf nur nach einem Einteilungsgrunde geschehen; sonst ist die Einteilung verworren.

DREIZEHNTES KAPITEL.

Das Wort.

§ 1. Beziehung zwischen Objekt, Begriff und Wort.

Der Begriff ist der lebendige Ausdruck des Objekts im Geiste; er ist somit das Zeichen (signum) desselben; denn unter Zeichen versteht man das, was irgendwie die Kenntnis eines anderen vermittelt. Soll jedoch dieses innere Zeichen nach aussen offenkundig werden, so bedarf es eines äussern Zeichens, und das ist das Wort; das Wort ist darum zunächst Zeichen für den Begriff und nur mittelbar

Zeichen für das Objekt. Wenn aber auch beide, Begriff und Wort, Zeichen sind, so sind sie es doch in verschiedener Weise; denn

1. Der Begriff ist ein natürliches Zeichen (signum naturale), weil er naturgemäss zur Erkenntnis des Objektes führt, während das Wort bloss ein konventionelles oder willkürliches Zeichen (signum arbitrarium sive conventionale) ist; denn kein Wort ist seiner Natur nach mit einem bestimmten Begriffe verknüpft;

2. Der Begriff ist ein formales Zeichen (signum in quo), weil in ihm unmittelbar das Objekt erkannt wird, während das Wort nur instrumental sich verhält (signum ex quo); es muss zuvor selber in sich erkannt werden, um zur Erkenntnis des Bezeichneten zu führen.

Da der Begriff das letzte Element ist, in das Urteil und Schluss sich auflösen lassen, so wird er auch Terminus genannt; diese Bezeichnung wird jetzt jedoch fast durchgängig nur für das Wort als Ausdruck des Begriffes gebraucht.

§ 2. Der Wortvorrat.

Soll die Bezeichnung des Begriffes durch das Wort eine vollkommene sein, so muss der Begriff durch das Wort so bestimmt werden, dass er dadurch von allen anderen Begriffen unterschieden ist. Keine Sprache besitzt jedoch einen solchen Wortvorrat, dass jede Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit ausgeschlossen wäre.

a) Mangel der Sprache gegenüber dem Denken.

Es giebt in jeder Sprache eindeutige (termini univoci), mehrdeutige (aequivoci) und analoge (analogi)

Wörter. Eindeutig ist das, was mit gleichem Namen auch begrifflich Gleiches bezeichnet z. B. das Wort »Leben« angewandt auf Pflanze, Tier und Mensch. Mehrdeutig ist das, was mit gleichem Namen begrifflich Verschiedenes bezeichnet z. B. das Wort »Hund« bedeutet das Säugetier »Hund« und das Sternbild »Hund« (Homonymie). Analog ist, was mit gleichem Namen Dinge bezeichnet, die begrifflich einigermassen gleich und doch auch ungleich sind, z. B. »gesund« angewandt auf den Menschen, die Arznei und die Gesichtsfarbe. Die zur Analogie notwendige unvollkommene Gleichheit kann a) eine Gleichheit der Dinge (analogia attributionis, Analogie der Beziehung) oder b) eine Gleichheit der Verhältnisse (analogia proportionis; Analogie der Verhältnisse) sein. Die erstere findet statt, wenn eine Benennung, die eigentlich einem Gegenstand zukommt, auf einen andern wegen seiner Beziehung zu ihm übertragen wird (vgl. den Gebrauch des Wortes »gesund«); die zweite Art der Analogie findet statt, wenn eine Benennung, die eigentlich einem Gegenstand zukommt, auf einen andern wegen seiner Ähnlichkeit mit ihm übertragen wird. Der Verstand wendet auf analoge Dinge einen einzigen Begriff an, jedoch nur bei unvollständiger, nicht bei vollständiger Auffassung desselben. Vollständig ist ein Begriff, wenn seine ganze Wesenheit erfasst wird. Verstehe ich also unter Lachen nur eine Kundgebung des Wohlbefindens, so kann ich sagen: »Die Wiese lacht«; sobald ich aber das Lachen im eigentlichen Sinne des Wortes als Gemütsausdruck des Menschen auffasse, kann ich nicht mehr sagen: »die Wiese lacht«.

b) Ueberfluss der Sprache gegenüber dem Denken.

Die Sprache hat α) Eigennamen, β) abstrakte Wörter. Das abstrakte Wort bezeichnet die Wesenheit abgesehen von dem Subjekte, welchem sie zukommt; das konkrete Wort bezeichnet die Wesenheit zugleich mit ihrem Subjekte. Für diese Unterscheidung hat die Logik keine Formen, sondern nur die Sprache; denn der konkrete Begriff »der Mensch« und der abstrakte »die Menschheit« unterscheiden sich logisch gar nicht.

c) Überfluss der Sprache und des Denkens gegenüber der Wirklichkeit.

α) Man unterscheidet selbständige und unselbständige Wörter (termini categorematici und syncategorematici), je naehdem sie für sich etwas bezeichnen oder nur in Verbindung mit einem anderen Worte, z. B. Mensch -- irgend ein.

β) Durch die Sammelnamen (nomina collectiva) kann die Sprache eine Mehrheit von Einzel dingen zusammenfassen z. B. Heer. Diese. Sammelnamen sind wohl zu unterscheiden von den allgemeinen Begriffen; denn beim Begriffe kommen die Merkmale desselben allen zu seinem Umfang gehörenden Objekten einzeln zu (z. B. jeder Mensch ist vernünftig), bei den Sammelnamen nicht; (wenn z. B. das Heer tapfer ist, so gilt das noch nicht von jedem Soldaten).

ZWEITER ABSCHNITT.

Das Urteil.

VIERZEHNTES CAPITEL.

Allgemeinste Einteilung der Urteile.

Thatsächlich kann man keinen Begriff bilden, ohne ein Urteil zu fällen; denn die Entscheidung, ob ein gewisses Merkmal einem Begriffe zukommt oder nicht, geschieht stets durch ein Urteil. Urteilen im allgemeinen heisst behaupten oder leugnen, dass zwei Bewusstseinsinhalte entweder als Subjekt und Prädikat oder als Bedingung und Folge zusammengehörig sind. Das Wesen des Urteils liegt also nicht darin, dass mehrere Begriffe, sondern darin, dass überhaupt zwei Bewusstseinsinhalte a und b als zueinander gehörig oder nicht gehörig erkannt werden, gleichviel ob a und b Begriffe oder sinnliche Vorstellungen sind. Demgemäss können wir sämtliche Urteile in drei Klassen scheiden.

a) das stumme Anschauungsurteil.

Das Material dazu liefert die direkte Sinneswahrnehmung und die durch Association vermittelte Reproduktion verborgen gewesener Erinnerungsbilder. Der Urteilsakt vollzieht sich durch Bejahung oder Verneinung der (prädikativen oder konditionalen) Zusammengehörigkeit der im Bewusstsein zusammentreffenden Vorstellungen. Im Kinde z. B., das den Vater erkennt d. h. die Identität der angeschauten Person mit dem Erinnerungsbild vom Vater kon-

statiert oder die angeschaute Person vom abwesenden Vater unterscheidet d. h. die Nicht-Identität konstatiert, vollzieht sich folgender Prozess: die aktuelle Anschauung A reproduziert das ihm ähnliche Erinnerungsbild α; daran schliesst sich ein Stadium der Vergleichung von A mit α; je nachdem nun die Probe ausfällt, geht daraus das stumme bejahende oder verneinende Anschauungsurteil hervor d. h. das Kind wird im bejahenden Falle die Händchen freudig der gesehenen Person entgegenstrecken oder nicht.

b) das mit allgemeinen Sinnesbildern operierende Einzelurteil.

Dieselben Urteilsvorgänge wiederholen sich, wenn das Kind zur Bildung von allgemeinen Sinnesbildern gelangt ist. Sobald nämlich in ihm derartige Vorstellungen entstanden sind, wird es z. B. beim Anblick eines Baumes das Wort »Baum«, welches ihm seine Umgebung mit Hinweis auf denselben so oft vorgesagt hat, aussprechen gewöhnlich mit einem begleitenden Fingerzeig auf den Gegenstand.

c) das rein begriffliche Urteil.

Ist schliesslich der Verstand so weit gekommen, dass er Begriffe bilden kann, so bewegt er sich fortan fast nur in logischen Urteilen, mit denen wir uns hier allein zu beschäftigen haben. Das logische Urteil ist diejenige Denkform, welche einen Begriff durch einen oder mehrere andere bestimmt. Jedes Urteil besteht aus drei Elementen: 1) dem Subjekt (S), 2) dem Prädikat (P), 3) der Kopula; letztere wird gewöhnlich durch das Wort »sein« ausgedrückt; dabei ist zu beachten, dass das Wort »sein« hier nur die Beziehung zwischen

S und P ausdrückt, also relativ ist. Wird es substantivisch genommen, so ist es Prädikat und bedeutet das Dasein des Subjektes z. B. Gott ist; solche Sätze heissen Existenzialsätze. Verwandt damit sind die impersonalen Urteile z. B. es regnet; der Sinn davon ist: Regen hat jetzt statt.

Bei der Reflexion auf die Urteile finden wir, dass das Subjekt entweder nach seinem Inhalte oder nach seinem Umfange durch das Prädikat bestimmt werden kann; darnach giebt es zwei Hauptturteilsformen, das kategorische (Inhalts-) und das disjunktive (Umfangs-) Urteil. An das kategorische schliesst sich als dritte Form das hypothetische Urteil an. Diese Einteilung der Urteile nennt man die nach der Relation.

FÜNFZEHNTES KAPITEL.

Einteilung der Urteile nach der Relation.

§ 1. Das kategorische Urteil.

Das kategorische Urteil ist dasjenige, welches aussagt, ob dem Subjekte ein bestimmtes Merkmal zukommt oder nicht; somit ist es entweder bejahend oder verneinend; diese Einteilung nennt Kant die nach der Qualität. — Eine andere Einteilung ist die nach der Quantität, welche sich ergiebt, wenn man das Subjekt entweder nach seinem ganzen oder teilweisen Umfang nimmt; darnach unterscheidet man allgemeine und besondere Urteile. Zieht man die genannten Einteilungen z u g l e i c h in Betracht, so erhält man vier Klassen von Urteilen, die man durch die Vokale der Wörter affirmo und nego in folgen-

der Weise bezeichnet: 1) das allgemein bejahende Urteil = a; z. B. alle Menschen sind vernünftig; 2) das besonders bejahende Urteil = i; z. B. einige Menschen sind tugendhaft; 3) das allgemein verneinende Urteil = e; z. B. die Menschen sind nicht allwissend; 4) das besonders verneinende Urteil = o; z. B. einige Menschen sind nicht gelehrt. Die Bedeutung der Vokale a, i, e, o hat die Scholastik durch folgende Gedächtnisverse ausgedrückt:

asserit a, negat e, verum generaliter ambo,
asserit i, negat o, sed particulariter ambo.

Um die Richtigkeit eines kategorischen Urteils zu erkennen, ist besonders das neunte Kapitel zu beachten.

§ 2. *Das hypothetische Urteil.*

Das hypothetische Urteil ist ein solches, welches bedingungsweise aussagt, ob einem Subjekt ein Merkmal zukommt oder nicht; es besteht somit aus einem Vordersatze (antecedens, conditio) und einem Nachsatze (consequens, conditionatum). Der Vordersatz giebt den Grund, aber nur den Erkenntnissgrund des Nachsatzes an; an sich kann der Vordersatz Realgrund, aber auch reale Folge des Nachsatzes sein; so ist in dem Urteil »wenn eine Sonnenfinsternis ist, so ist Neumond« die Sonnenfinsternis eine Folge der Stellung des Mondes. Das Wesen des hypothetischen Urteils besteht nicht darin, ob die beiden Sätze, aus denen es besteht, wahr oder falsch sind, sondern darin, ob aus der Voraussetzung richtig geschlossen ist; mithin kann ein hypothetisches Urteil richtig sein, auch wenn beide Sätze objektiv falsch sind. Das hypothetische Urteil hat, wie das

kategorische, vier Formen; für die Beurteilung seiner Richtigkeit ist gleichfalls das neunte Kapitel massgebend. Die sprachliche Form des hypothetischen Urteils ist keineswegs an die Form »wenn—so« gebunden; so sind zum Beispiel die Sätze: Gold ist in Pulvergestalt braun; der Mensch ausser der Gesellschaft erhebt sich nicht über das Tier; ich komme, sowie du winkst, — logisch betrachtet, hypothetische Urteile. Ja sogar viele kategorische Urteile sind, näher besehen, hypothetische Urteile z. B. das Urteil, Gold ist gelb; denn es ist das nur in kompaktem Zustand.

§ 3. Das disjunktive Urteil.

Das disjunktive Urteil ist ein solches Urteil, in dem der Prädikatsbegriff aus disjunktiven Gliedern besteht; es gliedert sich in das divisive Urteil und das disjunktive Urteil im engeren Sinne. Das divisive Urteil ist ein solches, das zu dem Subjekt die zugehörigen Arten angiebt z. B. die Geographie ist entweder mathematische oder physische oder politische Geographie. Ein solches Urteil ist richtig, wenn die Disjunktionsglieder koordiniert und vollzählig sind. Das disjunktive Urteil im engern Sinne ist dasjenige, welches zu dem Subjekte die Arten eines höheren Begriffes angiebt, ohne die Art zu nennen, unter welche es fällt, z. B. die Leidenschaften sind entweder Vorstellungen oder Gefühle oder Strebungen. Das disjunktive Urteil ist nur dann richtig, wenn sämtliche Arten des höheren Gattungsbegriffes angegeben sind. Aus der Verbindung des disjunktiven mit dem hypothetischen Urteil entsteht das hypothetisch-disjunktive Urteil, z. B. wenn die Welt geworden ist, so ist sie entweder durch Zufall ge-

worden oder durch eine freie oder durch eine notwendig wirkende Ursache.

SECHZEHNTES CAPITEL.

Einteilung der Urteile nach der Modalität.

Nach der Modalität d. h. nach der Art und Weise, wie der urteilende Verstand durch das Verhältnis der Begriffe, welche er im Urteile verknüpft, bestimmt wird, unterscheidet man assertorische oder Wirklichkeitsurteile, problematische oder Möglichkeitsurteile und apodiktische oder Notwendigkeitsurteile; (S ist P; S kann P sein; S muss P sein). Erkennt nämlich der Denkgeist, dass das im Urteile ausgedrückte Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat immer vorhanden sein muss und dass seine Verneinung unmöglich ist, so ist das Urteil ein apodiktisches; dies gilt bei allen Urteilen, bei welchen das Prädikat ein wesentliches Merkmal des Subjekts ist z. B. der Mensch ist vernünftig. Sieht dagegen der Verstand ein, dass das im Urteile ausgesprochene Verhältnis nicht immer vorhanden sein muss, sondern nur bisweilen stattfinden kann, so ist das Urteil ein problematisches; dies ist der Fall, wenn das Subjekt durch ein unwesentliches Merkmal bestimmt wird z. B. der Mensch kann gelehrt sein. Ob nun ein solches unwesentliches Merkmal dem Subjekte wirklich zukommt, darüber hat die Erfahrung zu entscheiden. Daher wird ein Urteil, das im allgemeinen nur problematisch gültig ist, in einzelnen durch die Erfahrung gegebenen Fällen assertorisch z. B. dieser Mensch ist gelehrt.

Verwandt mit dieser Einteilung ist die kantsche

in analytische und synthetische Urteile. »Alle Körper sind ausgedehnt« ist ein analytisches, »alle Körper sind schwer« ein synthetisches Urteil. Das erstere verdeutlicht den Subjektsbegriff, indem es ein in ihm enthaltenes Merkmal heraushebt; das Princip desselben ist der Satz des Widerspruchs; ein nicht ausgedehnter Körper ist ein widerspruchsvoller Begriff. Das letztere dagegen legt dem Subjektsbegriff ein Prädikat bei, das darin noch nicht gedacht war; die Erfahrung ist es, die uns lehrt, dass die Schwere mit dem Körper verbunden ist, was aus dem Begriff des Körpers nicht entnommen werden kann. Fast alle mathematischen Sätze sind synthetisch. — Alle analytischen Urteile sind a priori d. h. die Verknüpfung gewisser Begriffe geschieht unabhängig von der Erfahrung; alle empirischen oder aposteriorischen Urteile sind synthetisch d. h. die Verknüpfung gewisser Begriffe geschieht nur nach Massgabe der Erfahrung.

SIEBZEHNTES KAPITEL.

Verhältnis der Urteile zu einander.

Bei der Frage nach dem Verhältnis der Urteile können natürlich nur solche in Betracht kommen, die gleichen Inhalt haben; verschieden können sie nur sein in der Quantität und der Qualität.

1. Sind die verglichenen Urteile der Qualität nach durch eine doppelte Negation verschieden z. B. der Mensch ist sterblich; der Mensch ist nicht unsterblich, so heissen diese Urteile formell gleichgeltend oder äquipollent; ist von solchen Urteilen das eine wahr oder falsch, so auch das andere. Materiell

gleichgeltend sind Urteile, wenn von demselben Subjekte korrelative Merkmale ausgesagt werden z. B. der Mensch ist frei, der Mensch ist zurechnungsfähig.

2. Sind die verglichenen Urteile der Quantität nach verschieden, so stehen sie im Verhältnis der Subordination d. h. sie sind einander über- und untergeordnet. Das übergeordnete heisst subalternierend (subalternans), das untergeordnete subalterniert (subalternatum). Hier gelten folgende Regeln:

a) Ist das subalternierende Urteil wahr, so auch das subalternierte, z. B. alle Menschen sind sterblich; einige Menschen sind sterblich.

b) Ist das subalternierte Urteil falsch, so auch das subalternierende z. B. einige Tiere sind vernünftig; alle Tiere sind vernünftig. — Beide Regeln gelten aber nicht umgekehrt.

3. Sind die Urteile nach Qualität und Quantität verschieden, so stehen sie in kontradiktorischem Gegensatz. Da nun das kontradiktorische Gegenteil von alle = nicht alle d. h. einige und das der Bejahung einer Aussage die Verneinung derselben bz. der Verneinung einer Aussage die Bejahung derselben ist, dies beides aber zusammengenommen eine Verschiedenheit der Urteile nach Quantität und Qualität begründet, so ist das allgemein bejahende Urteil kontradiktorisch entgegengesetzt dem besonders verneinenden und das allgemein verneinende dem besonders bejahenden. Hier gilt die Regel: Ist das eine der beiden kontradiktorischen Urteile falsch, so ist das andere wahr und umgekehrt z. B. alle Menschen sind tugendhaft (falsch!); einige Menschen sind nicht

tugendhaft (richtig!); die Menschen sind nicht allwissend (richtig!), einige Menschen sind allwissend (falsch!).

4. Sind die verglichenen Urteile nur der Qualität nach bei einfacher Negation verschieden, so sind sie entweder konträr oder subkonträr entgegengesetzt.

a) Konträr entgegengesetzt sind solche Urteile, die in Bezug auf Bejahung und Verneinung am weitesten voneinander abstehen; es ist das der weiteste und schärfste Gegensatz. Nun ist dem allgemein bejahenden Urteil das allgemein verneinende mehr entgegengesetzt als das besonders verneinende, weil das allgemein verneinende nicht nur einem Teile, sondern dem ganzen Umfang des allgemein bejahenden widerspricht. Hier gilt die Regel: Konträre Urteile können nicht beide wahr, wohl aber beide falsch sein; ist das Urteil »alle Quadrate sind Parallelograme« wahr, so ist das konträre »kein Quadrat ist ein Parallelogram« falsch; dagegen sind die Urteile »alle Körper sind durchsichtig« und »kein Körper ist durchsichtig« beide falsch.

b) Subkonträr entgegengesetzt sind diejenigen Urteile, von denen das eine besonders bejaht, was das andere besonders verneint, also das besonders bejahende und das besonders verneinende Urteil. Hier gilt die Regel: Subkonträre Urteile können nicht beide falsch, wohl aber beide wahr sein; ist das Urteil »einige Menschen sind allmächtig« falsch, so ist wahr »einige Menschen sind nicht all-

mächtig«; dagegen sind die Urteile »einige Köper sind flüssig« und »einige Körper sind nicht flüssig« beide wahr.

ACHTZEHNTES KAPITEL.

Sprachlicher Ausdruck des Urteils.

Die Sprache drückt das Urteil durch einen Satz aus, welcher aus Subjekt, Prädikat und Kopula besteht; derselbe ist e i n f a c h, wenn er nur e i n Urteil ausdrückt; er ist z u s a m m e n g e s e t z t, wenn er m e h r e r e Urteile zusammenfasst. So kann durch den Satz einem Subjekte eine Reihe von Prädikaten zu- oder abgesprochen werden, z. B. der Mensch ist sowohl ein empfindendes als denkendes als freies Wesen; das Tier ist weder ein vernünftiges noch ein unorganisches Wesen. Man kann auch mehreren Subjekten ein gemeinsames Prädikat zu- oder absprechen; z. B. sowohl die Philosophie als die Mathematik als die Naturkunde sind Wissenschaften; weder Merkur noch Venus noch Erde haben eigenes Licht. Solche Sprachurteile heissen konjunktive, und zwar die bejahenden Formen derselben copulative, die verneinenden remotive. — Die zusammengesetzen Sätze sind entweder offenbar oder versteckt zusammengesetzt. Zu jenen gehören die genannten konjunktiven und die komparativen Sätze. Zu diesen sind zu zählen dieAusschliessungssätze, in denen das betreffende Wort zum Subjekt gemacht und ihm eine ausschliessliche Eigenschaft beigelegt wird (z. B. nur Gott ist allmächtig); ferner gehören hierher die Ausnahme- (z. B. ausser Gott

ist alles endllich) und Einschränkungssätze (z. B. der Mensch als solcher verdient Hochachtung). Diese Sätze bedürfen, damit ihre Zusammensetzung erkannt wird, der Auflösung.

DRITTER ABSCHNITT.

Der Schluss (Syllogismus)

NEUNZEHNTES KAPITEL.

Erklärung und Übersicht.

Wenn wir zwei Begriffe mit einander vergleichen und ihr gegenseitiges Verhältnis nicht unmittelbar einsehen, dann bleibt uns nichts anderes übrig, als einen dritten Begriff zu Hilfe zu nehmen, um mit ihm die beiden andern zu vergleichen. Dass z. B. unsere Seele unsterblich ist, sagt uns der blosse Begriff der Seele nicht. Haben wir aber bereits die Geistigkeit der Seele erkannt, dann können wir aus dieser ihre Unsterblichkeit der Seele nachweisen, indem wir also verfahren: »Jede geistige Substanz ist unsterblich; nun ist aber unsere Seele eine geistige Substanz; also ist sie unsterblich.« Mit Hilfe des Begriffes »Geistigkeit« ist es also möglich, die beiden andern Begriffe »Seele« und »Unsterblichkeit« zu vergleichen; dieses Verfahren nennt mann S c h l i e s s e n. Der Schluss umfasst demnach drei Begriffe:

1. den Obergriff, terminus maior=P; es ist das derjenige Begriff, der unter allen drei den grössten Umfang hat, also in unserm Beispiel »unsterblich«; denn sowohl »jede geistige Substanz« als auch »die Seele« ist unsterblich; weil dieser Begriff P r ä d i k a t

im Schlussurteil ist, wird er mit P bezeichnet; 2. den Unterbegriff, terminus minor=S; es ist dies derjenige Begriff, der unter allen drei den kleinsten Umfang hat, also in unserm Beispiel »die Seele«; weil dieser Begriff Subjekt im Schlussurteil ist, wird er mit S bezeichnet; 3. den Mittelbegriff, terminus medius=M; es ist das der Begriff, welcher zur Erkenntnis des Verhältnisses der beiden in Frage stehenden Begriffe herangezogen wird; wegen dieser Mittelstellung wird er mit M bezeichnet. Der Schluss umfasst ferner auch drei Urteile: 1. den Obersatz, propositio maior, in welchem P mit M verbunden wird; 2. den Untersatz, propositio minor, in welchem S mit M verbunden wird; 3. den Schlusssatz, in welchem S mit P verbunden wird. Ober- und Untersatz heissen auch Prämissen des Schlusssatzes; die drei Begriffe und die aus ihnen gebildeten Urteile bilden die Materie des Schlusses; die Art und Weise, wie der Schlusssatz aus den Prämissen sich folgerichtig ergiebt, macht die Form desselben aus. Zu definieren ist der Schlus folgendermassen: Der Schluss ist die Denkform, welche aus zwei oder mehreren Urteilen ein anderes ableitet.[1]) Je nachdem der Obersatz aus einem kategorischon, hypothetischen oder disjunktiven Urteil besteht, ist auch der Schluss ein kategorischer, hypothetischer oder disjunktiver.

---

[1]) Die Ableitung aus mindestens zwei Urteilen ist der Schluss im engern Sinne; mann nennt ihn auch mittelbaren Schluss im Gegensatz zu dem sog. unmittelbaren Schluss aus einem Urteil; solche Schlüsse sind die aus der Identität und Opposition. In Opposition oder im Gegensatz können Schlüsse aus der Subalternation, Kontradiktion und Kontrarietät stehen.

ZWANIZGSTES KPAITEL.

Der einfache kategorische Schluss.

§ 1. Grundform desselben.

1. Der einfache kategorische Schluss ist derjenige, welcher aus zwei kategorischen Prämissen einen kategorischen Satz folgert; er ist entweder bejahend oder verneinend.

Beispiele: 1. Alle Menschen sind sterblich; die Gelehrten sind Menschen; die Gelehrten sind sterblich. 2. Das Tier ist nicht vernünftig; der Hund ist ein Tier; der Hund ist nicht vernünftig. — Die Richtigkeit dieses Schlussverfahrens leuchtet sofort ein; was nämlich dem übergeordneten Begriff (M) zukommt oder widerspricht, das muss auch dem untergeordneten S zukommen oder widersprechen nach dem Satze: nota notae est nota rei; nota repugnans notae repugnat rei; in Bezug auf S (hier als res bezeichnet) ist der Mittelbegriff eine nota (Gattung) und der Oberbegriff eine nota notae (Bestimmung der Gattung); z. B. alle Pflanzen (nota) sind organisch (nota notae); Die Blume (res) ist eine Pflanze; also ist die Blume organisch. Die Scholastiker nannten diese Grundregel das dictum de omni et de nullo d. h. was von der Gattung gilt, das muss auch von allem gelten, was zu ihr gehört, und was von der Gattung nicht gilt, kann auch von keinem zu der Gattung gehörigen Ding ausgesagt werden.

2. Für jeden Schluss gelten folgende allgemeine Regeln:

a) Die Urteile des Schlusses dürfen nur drei Begriffe enthalten; der Schlussatz darf den Ober- und Unterbegriff nicht in einem weiteren oder engeren Umfange nehmen als die Prämissen.

b) Eine der beiden Prämissen muss allgemein sein; gewöhnlich ist es der Obersatz.

c) Ebenso muss eine derselben bejahend sein; gewöhnlich ist es der Untersatz.

d) Für den Schlussatz stellten die Scholastiker folgende Regel auf: Peiorem semper sequitur conclusio partem. Der schwächere Teil ist im Vergleich mit einem bejahenden Urteil das verneinende, im Vergleich mit einem allgemeinen das besondere Urteil. Ist also eine Prämisse negativ oder partikulär, so auch der Schlusssatz.

§ 2. *Schlussfiguren.*

1. Ausser der behandelten Grundform sind noch andere Formen des kategorischen Schlusses möglich; weil nämlich der Mittelbegriff den Schlusssatz vermittelt, so wird mit der veränderten Stellung desselben sich auch die Figur des Schlusses ändern. Wie verschiedenfach seine Stellung sein kann, prägt sich am besten durch den Vers »sub prae, tum prae prae, tum sub sub, denique prae sub« ein, in dem sub=Subjekt und prae=Prädikat ist.

2. Um nun die Bedeutung und die logische Richtigkeit der einzelnen Figuren zu erkennen, müssen wir bei jeder derselben auf das Verhältnis des Ober- und Unterbegriffes zum Mittelbegriff eingehen. Zur Veranschaulichung diene folgendes:

I.	II.	III.	IV.
M P	P M	M P	P M
S M	S M	M S	M S
S P	S P	S P	S P

a) Die erste Figur ist die in § 1 behandelte Grund-

form. In ihr muss also der Untersatz stets bejahend sein, da sonst der Unterbegriff nicht unter den Umfang des Mittelbegriffes fiele und daher durch diesen nicht mit dem Oberbegriff in Verhältnis gesetzt werden könnte. Der Obersatz muss stets allgemein sein. weil sonst der Mittelbegriff in demselben nicht allgemein genommen wäre und also der Unterbegriff gerade unter den Teil des Mittelbegriffes fallen könnte, der im Obersatz ausgeschlossen wäre. Daher die Regel: Sit minor affirmans, maior vero generalis.[1])

b) In der zweiten Figur ist der Mittelbegriff als Prädikat sowohl dem Ober- als dem Unterbegriff übergeordnet. Allein wenn ein Begriff zwei andere Begriffe unter sich fasst, so lässt sich hieraus für das Verhältnis der beiden letzteren nichts folgern; denn diese können einander wiederum einschliessen oder ausschliessen, oder ein- und ausschliessen.[2])
Soll daher ein logischer Schluss möglich sein, so muss der Mittelbegriff einen der beiden

---

[1]) Der Mittelbegriff kann allerdings auch in beiden Prämissen singulär sein, aber der bestimmte singuläre Begriff kommt logisch dem allgemeinen Begriffe gleich, weil er nach seinem ganzen Umfange genommen ist, z. B. Jesus war der Messias; der Messias musste Wunder thun; also that Jesus Wunder. Dieses Beispiel gilt eigentlich für die vierte Figur, die aber nur eine Umstellung der ersten ist.

[2]) Wenn x und u lateinische Buchstaben sind, so ist darum x noch nicht u. Im Scherz werden zwar solche Schlüsse oft gemacht; wenn man z. B. jemanden eine Elster nennt, folgert man: die Elster ist plauderhaft; du bist plauderhaft; also bist du eine Elster.

andern Begriffe einschliessen, den andern ausschliessen. Mithin muss stets eine Prämisse negativ sein. Weil infolgedessen auch der Schlussatz negativ ist, mithin in ihm der ganze Umfang des Prädikats von dem Subjekt ausgeschlossen wird, so kann auch im Obersatze P (nach Kap. 20, § 1, 2 a) nur allgemein genommen werden. So ergiebt sich als Regel für die zweite Figur: Una negans esto, maior vero generalis.[1])

Beispiele für diese Figur bietet jeder Beweis des Alibi, jeder Nachweis einer Fälschung, z. B.

1. Der Thäter muss zur Zeit am Orte der That gewesen sein,
   nun war A nachweisbar nicht zur Zeit der That am Orte der That:

   also kann A der Thäter nicht sein.
2. Die echten Goldmünzen haben ein bestimmtes Gewicht,
   nun hat die präsentierte Goldmünze nicht das bestimmte Gewicht:

   also ist sie keine echte Goldmünze.

c) In der dritten Figur ist der Mittelbegriff sowohl dem Ober- als dem Unterbegriff untergeordnet. Wenn aber ein Begriff unter zwei andere fällt, so haben diese beiden notwendig einen Teil gemeinsam, nämlich den Teil, welchen der dritte gemeinschaftliche Be-

---

[1]) Zu beachten ist, dass die Negation auch indirekt ausgedrückt sein kann durch ein positives Prädikat, das aber bekanntermassen das andere Prädikat negiert, z. B. A hat schwarzes Haar; B hat blondes Haar; also ist A nicht B.

griff umfasst; daher ist der Schlussatz hier partikulär. Wenn ferner ein Begriff unter einen andern fällt, aber von einem dritten ausgeschlossen ist, so haben die beiden letzteren notwendig einen Teil nicht gemeinsam; daher wird der Schluss auch hier partikulär sein. Der Untersatz muss ferner stets affirmativ sein; wäre er nämlich verneinend, so müsste auch der Schlussatz verneinend und der Obersatz bejahend sein. Dann wäre aber der Oberbegriff im Obersatz besonders und im Schlusssatz allgemein genommen. Daher ergiebt sich die Regel: Sit minor affirmans, conclusio particularis. Beispiele:

Der Diamant ist verbrennbar,
der Diamant ist ein Stein:
also giebt es verbrennbare Steine.

Kein Silber ist ein Kiesel,
alles Silber ist Mineral:
einiges Mineral ist kein Kiesel.

Für gewöhnlich werden freilich derartige Schlüsse gewandter ausgedrückt z. B. es giebt verbrennbare Steine, denn der Diamant ist verbrennbar.

d) Diesen 3 Figuren des Aristoteles hat der griechische Arzt Galenus (131 — c. 200 n. Chr. gest. in Rom, auch bedeutend in der Philosophie, Rhetorik und Grammatik) noch eine vierte Figur hinzugefügt, die aber nur eine Umstellung der ersten ist. Sie vermittelt besonders bejahende sowie allgemein und besonders verneinende Sätze. Beispiele:

Alle Salze sind Mineralien,
alle Mineralien sind unorganisch:
―――――――――――――――――
einiges Unorganische ist Salz.

Alle Schnecken sind Mollusken,
keine Molluske ist ein Insekt:
―――――――――――――――――
kein Insekt ist eine Schnecke.

§ 3. Schlussweisen.

Die Prämissen des kategorischen Schlusses können verschieden sein nach Quantität und Qualität. Da es nun vier Arten von Sätzen giebt, so würde es für jede Figur 16 Modi, im ganzen also 64 geben; von diesen sind aber nur 19 brauchbar, da die übrigen gegen die in § 1 angegebenen Regeln verstossen; von diesen 19 gehören 4 zur ersten, 4 zur zweiten, 6 zur dritten und 5 zur vierten Figur. — Was die Bedeutung der Figuren angeht, so ist die erste die natürlichste und einfachste Art zu schliessen; sie dient zum direkten Beweise.

EINUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Der einfache hypothetische Schluss.

Der hypothetische Schluss ist jener, dessen Ober- Unter- und Schlusssatz hypothetische Urteile sind[1]) (reiner hypothetischer Schluss) oder dessen Obersatz allein hypothetisch, die andern kategorisch sind (gemischter hypothetischer Schluss). Letzterer schliesst entweder bejahend von der Bedingung auf das Be-

[1]) Wenn die Gesetze herrschen, so gelangt auch der Schwache zu seinem Recht;
wenn der Staat wohlgeordnet ist, so herrschen die Gesetze:
wenn der Staat wohlgeordnet ist, so gelangt auch der Schwache zu seinem Recht.

dingte[1]) (modo ponente) oder verneinend von dem Bedingten auf die Bedingung[2]) (modo tollente); denn aus der Position des Antecedens folgt die Position des Consequens und aus der Negation des Consequens folgt die Negation des Antecedens. Jedoch darf man nicht aus der Negation des Antecedens auf die Negation des Consequens und aus der Position des Consequens auf die Position des Antecedens schliessen, weil die Folge oft noch einen andern Grund haben kann als den im Antecedens angegebenen; nur in dem Falle, wo der Vordersatz den Nachsatz ausschliesslich bedingt,[3]) kann auch von der Position der Folge auf die Position der Bedingung geschlossen werden.

ZWEIUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Der einfache disjunktive Schluss.

Disjunktive Schlüsse entstehen, wenn der Obersatz ein disjunktives Urteil ist und der Untersatz Glieder der Disjunktion setzt oder aufhebt, woraus dann folgt, dass im Schlusssatze die übrigen Glieder aufgehoben oder gesetzt werden müssen. Die Schlussweise ist also eine doppelte

1. eine durch Setzung aufhebende (modus ponendo tollens) z. B.

---

[1]) Wenn es einen Gott giebt, so giebt es eine Vergeltung;
nun giebt es einen Gott:
also giebt es eine Vergeltung.

[2]) Wenn eine Sonnenfinsternis ist, so ist Neumond;
nun ist kein Neumond:
also ist keine Sonnenfinsternis.

[3]) wenn der Mensch vernünftig ist, denkt er;
nun denkt der Mensch:
also ist er vernünftig.

die Dreiecke sind teils rechtwinklig teils spitzwinklig teils stumpfwinklig,
dieses Dreieck ist rechtwinklig:
also ist es weder spitzwinklig noch stumpfwinklig.

2. Eine durch Aufhebung setzende (modus tollendo ponens) z. B.
alle edlen Metalle sind entweder Gold oder Silber oder Platin,
dieses edle Metall ist kein Gold:
also ist es entweder Silber oder Platin.

Zur Richtigkeit eines solchen Schlusses wird erfordert, dass die Disjunktionsglieder im Obersatze vollständig angegeben sind.

DREIUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Das Dilemma.

Eine Vereinigung der hypothetischen und disjunktiven Form findet sich in dem sog. lemmatischen[1]) Schluss. Je nach der Zahl der Disjunktionsglieder heisst er Dilemma, Trilemma, . . Polylemma; man nennt aber auch jeden lemmatischen Schluss Dilemma. Die Hauptarten desselben sind: 1. Wenn a ist, so ist entweder b oder c; nun ist weder b noch c, also ist auch a nicht. Ein Beispiel hierzu bietet Pufendorfs (Rechtslehrer 1632—94) Buch de statu rei publicae Germanicae (1677), das auf folgenden

---

[1]) Lemmatisch kommt her von λαμβάνω = mit in den Kauf nehmen; mit der Bedingung nimmt man nämlich zugleich die bedingten disjunktiven Glieder in den Kauf. Dieser Schluss wird auch syllogismus cornutus (gehörnter Schluss) genannt, weil die einzelnen Disjunktionsglieder als ebensoviele Spitzen (Hörner) angesehen werden, um eine Behauptung umzustossen.

Schluss hinausläuft: Wenn das deutsche Reich eine rationelle Staatsform im Sinne des Aristoteles ist, so muss es entweder Monarchie oder Aristokratie oder Republik sein; nun ist es keine Republik, denn es hat einen Monarchen, — es ist keine Aristokratie, denn der Kaiser ist mindestens der Form nach Oberherr, — aber es ist auch keine Monarchie, denn die Reichsstände sind in allen wesentlichen Stücken vom Kaiser unabhängig; also ist das deutsche Reich keine rationelle Staatsform, sondern staatsrechtlich betrachtet ein Monstrum, sich nähernd einem Staatenbunde. 2. Wenn a ist, so ist weder b noch c; nun ist entweder b oder c, oder auch: nun ist sowohl b als c, also ist a nicht. Beispiel: wenn die Festung länger sich halten soll, so darf weder Mangel an Pulver noch an Lebensmitteln noch an Truppen eintreten; nun ist schon Mangel an Pulver vorhanden, oder nun ist sowohl Mangel an Pulver, wie an Lebensmitteln wie an Menschen da; also kann die Festung nicht länger gehalten werden. 3. Entweder ist a oder ist b; sowohl wenn a ist als wenn b ist, ist c (oder auch, ist c nicht); also ist auf alle Fälle c (oder c nicht). Beispiel: Die Behauptung der Skeptiker, dass es keine sicher erkannte Wahrheit geben könne, ist entweder wahr oder falsch; ist sie wahr, so kann wenigstens diese eine Wahrheit erkannt werden; ist sie falsch, so bleibt wahr, dass die Wahrheit erkannt werden kann. Folglich giebt es in jedem Falle eine sicher erkannte Wahrheit.

Aus den angeführten Formen geht Folgendes hervor: was immer aus den Gliedern der Disjunktion sich ergeben möge, immer wird es ein solches Ergebnis sein, das die Behauptung des Gegners wi-

derlegt. Während also im disjunktiven Schluss aus der Bejahung bz. Verneinung eines oder mehrerer Glieder die Verneinung bz. Bejahung mehrerer oder eines Gliedes folgt, besteht das Wesen des Dilemmas darin, dass man im Obersatz vollständig disjunktiv angiebt, was bei einer gewissen Behauptung zu denken ist, dann im Untersatz jedes dieser Glieder verneint, um so im Schlusssatze die Behauptung des Gegners selbst zu verneinen.

Der lemmatische Schluss ist also seiner Natur nach immer negativ, weil er immer Negierung einer aufgestellten Behauptung ist; ist die letztere selbst eine Negation, so wird allerdings der Schlusssatz eine Position enthalten, aber die Art der Schlussfolgerung ist doch eigentlich negativ. Zur Richtigkeit des lemmatischen Schlusses ist erforderlich: 1. die Disjunktion im Obersatze muss aus der aufgestellten Behauptung wirklich folgen und vollständig sein;[1] 2. das Dilemma darf nicht retorsionsfähig sein d. h. es darf nicht so beschaffen sein, dass man aus derselben Disjunktion den entgegengesetzten Schluss ziehen könnte.[2]

[1]) Hiergegen fehlt das bekannte Dilemma des Sokrates: Aut in morte sensus omnis adimitur ut in somno, aut animus ad feliciora loca migrat.

[2]) Retorsionsfähig wäre folgendes Dilemma:
Eine Mutter ermahnt ihren Sohn, kein Staatsamt zu übernehmen; denn
entweder verwaltest du es gut oder schlecht.
Verwaltest du es gut, dann missfällst du den Menschen.
Verwaltest du es schlecht, dann missfällst du Gott.
Also missfällst du immer.
Der Sohn retorquiert:
Entweder verwalte ich das Amt gut oder schlecht.
Verwalte ich es gut, so gefalle ich Gott.
Verwalte ich es schlecht, so gefalle ich den Menschen.
Also gefalle ich immer.

VIERUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Substitutionsschlüsse.

Schlüsse, die einen streng allgemeinen Obersatz haben und im Untersatz demselben Fälle subsumieren, nennt man deduktive Schlüsse. Wenn nämlich Subjekt oder Prädikat eines Urteils attributive Bestimmungen haben, so kann man hier stets an die Stelle des Allgemeinen das in ihm enthaltene Besondere setzen, z. B. der Genuss von Giften, also auch von Arsenik, ist lebensgefährlich. Diese Schlussfolgerung, die dem Verfahren in der Algebra ähnlich ist, wo in einer allgemeinen Formel besondere Zahlenwerte substituiert werden, nennt man auch Substitutionsschluss; den Obersatz nennt man das Grundurteil und den Untersatz das Hülfsurteil. Solche Schlüsse erschliessen nicht etwas bisher Unbekanntes, sondern sie benützen bereits bekannte Sätze, um durch Verknüpfung derselben mit andern bekannten Sätzen ein Urteil zur unwidersprechlichen Anerkennung bz. in Erinnerung zu bringen.

FÜNFUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Zusammengesetzte und verkürzte Schlüsse.

Ausser den bisher behandelten einfachen Schlüssen giebt es auch zusammengesetzte oder Vielschlüsse (Polysyllogismi). Es giebt deren zwei Arten: Schlussketten und Kettenschlüsse.

1. Die *Schlusskette* entsteht, wenn der Schlusssatz eines Schlusses zum Vordersatz eines zweiten Schlusses wird. Man nennt dabei den Schluss, welcher sich zu dem anderen wie der begründende zum abgeleiteten verhält, Prosyllogismus und den andern Episyllogismus. Die Schlussweise kann eine doppelte sein:

a) progressiv (synthetisch) oder prosyllogistisch d. h. vom allgemeinen (weitern) zum besondern (engern) oder von dem Grunde zur Folge fortschreitend.

b) regressiv (analytisch) oder episyllogistisch d. h. vom besondern zum allgemeinern oder von der Folge zum Grunde rückschreitend.[1]

Die Regeln für die Richtigkeit ergeben sich aus den Regeln für die erste Schlussfigur.

2. Lässt man bei einer Schlusskette die mittleren Schlusssätze weg und zieht nur *einen* Schlusssatz aus den unmittelbar aufeinander folgenden Prämissen, so entsteht ein *Kettenschluss oder Sorites*; man unterscheidet den aristotelischen (regressiven) und den goclenischen oder progressiven So-

---

[1]) Haben wir die Begriffsreihe: Vergängliches, Zusammengesetztes, Organismen, Pflanzen, Bäume, Eichen, so lassen sich folgende Schlussketten bilden:

Progressiv:

Alles Zusammengesetzte ist vergänglich;
alle Organismen sind zusammengesetzt:
———
alle Organismen sind vergänglich;
alle Pflanzen sind Organismen:
———
alle Pflanzen sind vergänglich;
alle Bäume sind Pflanzen:
———
alle Bäume sind vergänglich;
alle Eichen sind Bäume:
———
alle Eichen sind vergänglich.

Regressiv:

Alle Eichen sind Bäume;
alle Bäume sind Pflanzen:
———
alle Eichen sind Pflanzen;
alle Pflanzen sind Organismen:
———
alle Eichen sind Organismen;
alle Organismen sind zusammengesetzt:
———
alle Eichen sind zusammengesetzt;
alles Zusammengesetzte ist vergänglich:
———
alle Eichen sind vergänglich.

rites;[1]) letzterer hat seinen Namen von dem Marburger Professor Rudolf Goclenius (1547—1628), der zuerst diese Form behandelt hat. Der aristotelische Sorites ist die natürliche, weil allein anschaulich behaltbare Form.

3. Ein Schluss, in dem entweder der Ober- oder der Untersatz weggelassen ist, heisst Enthymem. (ἐνθυμεῖσθαι = in der Brust behalten); die fehlende Prämisse wird als sich von selber verstehend in Gedanken supponiert. In dem Schlusse: »die Seele ist einfach, also nicht zerstörbar« ist der Obersatz weggelassen: »alles Einfache ist nicht zerstörbar«.

4. Wird eine der beiden Prämissen oder beide durch Beigabe von Gründen erweitert, so entsteht das Epicherem (ἐπιχειρεῖν = Hand anlegen) d. h. hier wird an den Gegner Hand angelegt, in dem man die Prämisse sofort beweist. Beispiel: Die Lüge ist verwerflich; denn sie ist unsittlich. Heuchelei ist eine Lüge: also ist Heuchelei verwerflich.

---

[1]) Progressiv oder goclenisch:

Alles Zusammengesetzte ist vergänglich;
alle Organismen sind zusammengesetzt;
alle Pflanzen sind Organismen;
alle Bäume sind Pflanzen;
alle Eichen sind Bäume:

Alle Eichen sind vergänglich.

Regressiv oder aristotelisch:

Alle Eichen sind Bäume;
alle Bäume sind Pflanzen;
alle Pflanzen sind Organismen;
alle Organismen sind zusammengesetzt;
alles Zusammengesetzte ist vergänglich:

Alle Eichen sind vergänglich.

VIERTER ABSCHNITT.

Der Beweis

SECHSUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Begriff und Überblick.

1. Bisher haben wir uns nur mit der Richtigkeit der Schlussfolgerung abgegeben, ohne uns die Frage vorzulegen, wann durch dieselbe Wahrheit erzeugt wird. Da nun letztere der eigentliche Zweck des Schlussverfahrens ist, so müssen wir uns jetzt näher mit derjenigen Denkform beschäftigen, welche die Wahrheit eines Urteils aus der Wahrheit eines oder mehrerer anderer Urteile ableitet. Diese Denkform nennt man Beweis.

2. Diejenigen Sätze, aus denen man andere Urteile ableitet, können selbst wieder in andern Wissenschaften bewiesen worden sein und zur Begründung eines Satzes hic et nunc aus ihnen herübergenommeu werden; man nennt sie dann Hülfs- oder Lehnsätze (lemmata). Dieser Regress von Beweis zu Beweis geht jedoch nicht ins Unendliche; früher oder später stösst man auf Sätze, die nicht mehr ableitbar, sondern unmittelbar gewiss sind; das sind die Grundsätze (axiomata) z. B. in der Mathematik die Axiome des Euklid, in der Logik die allgemeinsten Denkgesetze; in Parallele zu ihnen kann man die Postulate setzen d. h. Forderungen, deren Möglichkeit sofort klar liegt z. B. das Postulat, zwischen zwei Punkten eine gerade Linie zu ziehen. Im Gegensatz zu den Axiomen stehen die Lehrsätze (theoremata), die durch Zurückfüh-

rung auf anerkannte Wahrheiten bewiesen werden müssen, im Gegensatz zu den Postulaten die Aufgaben (problemata), deren Möglichkeit erst durch eine wissenschaftliche Untersuchung dargethan werden muss.

3. Bei jedem Beweise kann man unterscheiden: a) den zu beweisenden Satz (Behauptung oder Thesis); b) die Sätze, mittels deren der Beweis geführt wird (Beweisgründe oder Argumente); c) den Wert, den der Syllogismus für die Begründung der Wahrheit hat (Beweiskraft oder nervus probandi). Die Beweiskraft richtet sich natürlich nach dem Wahrheitsgehalt der Prämissen und der Richtigkeit der Folgerung aus ihnen; darnach unterscheiden wir 2 Arten der Beweise: Gewissheits- und Wahrscheinlichkeitsbeweise.

SIEBENUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Der Gewissheitsbeweis.

Der Gewissheitsbeweis, (ἀπόδειξις, syllogismus demonstrativus, stringenter Beweis), ist ein solcher, der entschiedenes Fürwahrhalten bewirkt. Er erreicht dies dadurch, dass er aus objektiv wahren Beweisgründen die Thesis logisch richtig folgert.

§ 1. Arten des Gewissheitsbeweises.

1. Die Beweisform kann eine doppelte sein:

a) eine fortschreitende, progressive oder synthetische, wenn man von den Beweisgründen aus zum Beweissatz fortschreitet (progressus a principiis ad principiata); Beispiele hierfür bietet die Mathematik.

b) eine rückschreitende, regressive oder analytische, wenn man von dem zu begründenden Beweissatze aus zu den Beweisgründen zurückschreitet (regressus a principiatis ad principia).[1]

2. Das Beweis z i e l kann ein direktes und ein indirektes sein.

a) Ein Beweis ist direkt (ostensiv), wenn die Thesis unmittelbar aus der Wahrheit des oder der Beweisgründe abgeleitet wird z. B. die Gleichheit der Radien im Kreis aus der genetischen Definition desselben; der direkte Beweis kann selbst wieder progressiv oder regressiv sein.

b) Ein Beweis ist indirekt (apagogisch, deductio ad absurdum), wenn er das kontradiktorische Gegenteil der Thesis als widersinnig darthut, indem er zeigt, dass es mit ausgemachten Wahrheiten in Widerspruch steht; diese Wahrheiten müssen zusammen den kontradiktorischen Gegensatz der These bilden; es ist hierbei darauf zu achten, dass sie vollzählig angegeben werden.[2]) Die gewöhnliche Form

---

[1]) Es sei der Satz zu beweiseu, dass Gott raumlos ist:

P r o g r e s s i v:	R e g r e s s i v:
Gott ist ein unendliches Wesen. Als solches schliesst er jede Begrenzung von sich aus. Was unbegrenzt ist, muss raumlos sein. Also ist Gott raumlos.	Das raumlose Wesen ist unbegrenzt. Das Unbegrenzte muss unendlich sein. Gott ist unendlich. Also ist Gott raumlos.

[2]) Es sei die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen:

Wäre die Seele nicht uusterblich, so wäre sie entweder in sich selbst zerstörbar oder unfähig, ohne den Leib fortzuleben, oder

indirekter Beweise ist: Notwehr ist erlaubt; denn sonst wäre trotz aller staatlichen Ordnung kein Mensch seines Lebens sicher. — Durch den indirekten Beweis wird zwar konstatiert, man müsse die und die Thesis als wahr annehmen, aber bloss aus dem Grunde, weil ihre Verwerfung mit anerkannten Sätzen streiten würde, ohne dass doch jene Thesis immer aus diesen Sätzen direkt folgt, während man bei einem direkten Beweise gerade den innern Zusammenhang der Thesis mit den Argumenten einsieht.

3. In Bezug auf den Beweis grund[1]) unterscheidet man

a) den apriorischen Beweis (demonstratio a causa, propter quid); er schliesst von der Ursache auf die Wirkung. Das ist die vorzüglichste Beweisart, weil wir durch sie den Grund der Sache erkennen und dadurch zu einer vollendeten Erkenntnis gelangen.

b) Den aposteriorischen Beweis (demonstratio ab effectu, quia); er schliesst von der Wirkung auf die Ursache; hier gelangt man nicht zur vollen Erkenntnis des Wesens, sondern zu-

---

sie müsste von dem Schöpfer vernichtet werden. Nun ist die Seele nicht in sich zerstörbar; denn sie ist einfach. Sie ist fähig allein fortzuleben, weil sie geistiger Natur ist. Gott wird sie nicht vernichten wegen seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit. Also ist die Seele unsterblich.

[1]) So wird a posteriori aus der Zufälligkeit, Endlichkeit und Veränderlichkeit der Welt das Dasein Gottes erwiesen, und a priori aus dem Dasein Gottes, des Weltschöpfers, die beständige Erhaltung und Regierung der Welt begründet.

nächst zur Erkenntnis der Existenz der Ursache.

4. In Bezug auf die Beweis kraft unterscheidet man

a) den objektiven Beweis (argumentum ad veritatem); er stützt sich auf allgemein und unbedingt gültige Beweisgründe;

b) den subjektiven Beweis (argumentum ad hominem, demonstratio ex concessis, ex datis, ad oculos); er stützt sich auf solche Gründe, die nur dem gegenüber Beweiskraft haben, der die Richtigkeit jener Gründe zugestanden hat. Solche Beweise gebraucht häufig der Redner, wenn er mehr zu überreden als zu überzeugen sucht. (vgl. die Rede des Antonius in Shakespeares »Julius Caesar«.)

§ 2. Regeln des Beweises.

1. Die Thesis muss beweisbar d. h. eines Beweises bedürftig oder fähig sein. Also a) unmittelbar gewisse Wahrheiten und b) solche Wahrheiten, die jenseits der Grenze unserer möglichen Einsicht liegen, können keine Beweissätze abgeben. Die Thesis muss ferner klar und bestimmt, also der Stand der Frage (punctum quaestionis) deutlich angegeben sein.

2. Die Beweisgründe müssen eine anerkannte Wahrheit aussprechen, sei es, dass dieselbe unmittelbar oder mittelbar gewiss ist. Ferner müssen sie auch angemessen der Thesis sein d. h. eine logisch richtige Folgerung aus ihnen darf nicht zu wenig, aber auch nicht zu viel ergeben, (qui nimium probat, nihil probat).

§ 3. Fehlschlüsse. Sophismen.

Verstösst man gegen die genannten Regeln, so entstehen Fehlschlüsse (paralogismi), wenn sie absichtslos, dagegen Trugschlüsse (sophismata), wenn sie absichtlich begangen werden. Solche Fehler können entstehen:

1. durch unrichtige Fassung oder Verdrehung (cavillatio) der Thesis; dies kann geschehen durch unabsichtliche oder absichtliche Veränderung derselben. (Heterozetesis, ignoratio oder mutatio elenchi). Die Heterozetesis kann sein a) eine quantitative, wenn man zu wenig oder zu viel beweist [1]) b) eine qualitative, wenn man der Frage einen ganz andern Sinn unterstellt (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)[2]; dies kommt infolge der Vieldeutigkeit der Sprache und der Schwierigkeit; genau die Nüancierung einer Ansicht zu treffen, gar nicht selten vor. Hierher gehört auch das sophisma secundum plures interrogationes ut unam, wenn man mehreres unter e i n e Frage zusammenfasst, so dass weder die einfache Bejahung noch die Verneinung eine richtige Antwort ergäbe.[3])

2. durch Unwahrheit oder Ungewissheit eines Beweisgrundes. Hierher gehört:

a) die fallacia f a l s i medii, wenn der vermittelnde Beweisgrund u n w a h r ist, entweder

---

[1]) An beiden Fehlern würde der Beweis leiden für das Recht, lebende Wesen zu töten, da sie sonst durch ungemessene Vermehrung die ganze Erde einnehmen und so unsere eigene Existenz bedrohen würden; denn er passt streng genommen nicht auf Wassertiere und könnte auch auf Menschen bezogen werden.

[2]) Diesen Fehler beginge der, welcher statt eines Wunders nur ein ungewöhnliches Ereignis bewiese.

[3]) War Petrus und Lukas Apostel und Evangelist?

deswegen, weil er eine geradezu falsche Behauptung enthält (πρῶτον ψεῦδος, Grundirrtum genannt in Bezug auf die daraus abgeleiteten Irrtümer)[1] oder dadurch, dass ein nur bedingungsweise gültiges Urteil als allgemein gültig hingestellt wird (sophisma fictae universalitatis vel necessitatis, sophisma pigrum)[2] oder auch dadurch, dass der Beweisgrund ein disjunktives Urteil mit unvollständigen Disjunktionsgliedern bildet[3]);

b) die fallacia incerti medii oder petitio principii (Erschleichung des Beweisgrundes), wenn der Beweisgrund ungewiss ist, obwohl er darum noch nicht unwahr zu sein braucht. Dahin gehört besonders der Zirkelbeweis, (circulus in demonstrando, Diallele); er liegt dann vor, wenn man die Gewissheit eines Beweisgrundes selbst erst von der zu beweisenden Thesis abhängig macht. So folgerte Cartesius aus unserer klaren und deutlichen Idee eines vollkommensten Wesens oder Gottes die Existenz desselben und aus der Existenz dieses vollkommensten Wesens, das also auch nicht täuschen könne, die Wahrheit unserer klaren und deutlichen Ideen, also auch der eines vollkommensten Wesens. Dieser Zirkel-

---

[1]) Alle haben ein Recht auf alles, also hat der Aermere ein Recht auf das Vermögen des Reichen.

[2]) Dieser Fehler wird gemacht, wenn man daraus, dass einige Päpste ein schlechtes Leben führten, folgert, dass alle unwürdig waren.

[3]) Dieser Mensch ist entweder ein Christ oder ein Atheist; nun ist er kein Christ, also ist er ein Atheist.

beweis ist zugleich ein ὕστερον πρότερον, wo das Spätere, nämlich die Wahrheit unserer klaren Ideen, an den Anfang des Beweises gesetzt wird, obgleich sie sich erst aus der Existenz Gottes ergiebt.

3. durch unrichtige Beweisform, Erschleichung (subreptio) des Beweises durch falsche Schlussfolgerung. Dies kann geschehen:

a) durch den Sprung im Schliessen (saltus in concludendo), wenn man einen Schluss macht, ohne ihn durch die nötigen Mittelbegriffe zu begründen;[1])

b) durch den Schluss aus vier Begriffen (quaternio terminorum), wenn der Mittelbegriff in doppelter Bedeutung genommen wird. Dies kann geschehen durch Fehler, die zunächst in der Unrichtigkeit des sprachlichen Ausdrucks liegen (fallaciae secundum dictionem) oder die im Denken liegen (fallaciae extra dictionem). Zu jenen gehören die Fehler, welche entstehen:

α) durch gleichlautende Bezeichnungen verschiedener Begriffe;[2])

β) durch falsche Betonung der Silbe eines Wortes;[3])

---

[1]) Dieser Krieg ist ein gerechter; folglich wird er ein siegreicher sein.

[2]) Lumpen sind ein Stoff zur Papierbereitung; schlechte Menschen sind Lumpen; also sind schlechte Menschen ein Stoff zur Papierbereitung.

[3]) Lepores sunt gratiae dictionis; venator interficit lepores, ergo venator interficit gratias dictionis.

γ) durch Verwechslung des kollektiven und des distributiven Sinnes.[1])

Zu den Fehlern, die unmittelbar im Denken liegen, gehört:

α) der transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, wenn man das, was beziehungsweise gilt, allgemein nimmt und umgekehrt;[2])

β) die fallacia accidentis, wenn ein zufälliges Merkmal als ein wesentliches genommen wird;[3])

γ) die fallacia non causae ut causae, wenn etwas als Grund für eine Sache angegeben wird, welche es nicht ist.[4])

Schlussbemerkung. Widerlegung (refutatio) ist der Beweis der Unrichtigkeit einer Behauptung oder eines Beweises (Gegenbeweis); sie geschieht entweder durch den Nachweis der materialen Un-

---

[1]) Die Apostel verkündigten das Evangelium in der ganzen Welt; nun war Jakobus ein Apostel; also verkündigte er das Evangelium in der ganzen Welt. Der Terminus »Apostel« ist im Obersatze im kollektiven, im Schlussatze im distributiven Sinne gebraucht. (Distributiv gebraucht man ein Wort dann, wenn es auf alle Träger seines Inhaltes zugleich und insbesondere hinweist.)

[2]) Was du nicht verloren hast, besitzest du noch; nun hast du 100 Thaler nicht verloren; also besitzest du sie noch. Der Obersatz gilt natürlich nur unter der Voraussetzung, dass man das nicht Verlorene besessen hat; nachher wird aber diese Beschränkung ausser Acht gelassen.

[3]) Was den Menschen zu übereilten Handlungen fortreisst, ist ein Uebel; der Wein thut dies (per accidens, wenn er im Uebermass genossen wird); also ist der Wein ein Uebel.

[4]) Wenn ein Komet erscheint, so bedeutet dies ein Unglück; jetzt erscheint ein Komet; also steht ein Unglück bevor.

wahrheit der Beweisgründe oder der falschen Folgerung aus wahren Beweisgründen. Auf der Abwägung der Gründe pro et contra beruht die Disputation.

ACHTUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Der Wahrscheinlichkeitsbeweis.

Wenn durch Schlussfolgerung keine überzeugende Gewissheit, sondern nur eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit erreicht wird, so entsteht ein Wahrscheinlichkeitsbeweis. Derselbe stützt sich auf Gründe, die zwar die Gegengründe überwiegen, ohne jedoch zweifellose Gewissheit zu gewähren. Eine solche Wahrscheinlichkeit bieten uns 1. die Induktion, 2. die Analogie, 3. die Hypothese.

§ 1. Die Induktion.

1. Während die Deduktion, mit der wir uns im dritten Abschnitt beschäftigt haben, der Schluss vom Allgemeinen auf das Besondere ist, stellt sich die Induktion als der Schluss vom Besondern auf das Allgemeine dar. Die allgemeinste Form derselben ist: a, b, c, d..... ist P;

a, b, c, d..... ist S:

also jedes S ist P.

Das Entscheidende bei der Induktion ist das Verhältnis der Begriffe a, b, c, d..... zu P und S; es ist also einerlei, ob ich zuerst den Allgemeinbegriff S zerlege in seine Arten a, b, c, d...., von jeder derselben zeige, dass ihr P zukommt und dann zusammenfassend sage, also ist S überhaupt P, oder ob ich, von a, b, c, d.... ausgehend, jedem derselben P zuspreche und dann a, b, c, d..... als S zusammenfassend urteile, S ist P. — Die Induktion hat im allge-

meinen den Zweck festzustellen, ob gewisse Urteile ein Prädikat enthalten, das dem Subjekt zukommt vermöge seiner allgemeinen Natur oder vermöge seiner individuellen Natur oder vermöge zufälliger Umstände; näherhin verfolgt sie den Zweck, allgemeine Gesetze (Natur- und Geistesgesetze) aufzuzeigen.

2. Die Induktion kann sein

a) eine komplete (vollständige), wenn sie die Arten einer Gattung oder die Gründe einer Folge vollständig angiebt[1]). Sie findet besonders in der Mathematik Anwendung; wenn von allen Arten des Dreiecks ein Satz bewiesen ist, so ist er ebendamit vom Dreieck überhaupt bewiesen; in den Erfahrungswissenschaften ist sie selten möglich. Da bei der kompleten Induktion nur von allem auf alles geschlossen wird, so hat sie weiter keinen wissenschaftlichen Wert.

b) eine inkomplete (unvollständige), welche sich auf die Beobachtung nicht aller, sondern nur vieler Fälle stützt und daraus ein Allgemeines folgert. Ihre Beweiskraft stützt sich auf folgenden Satz: »Was von vielen Einzeldingen gilt, das gilt von der ganzen zusammengehörigen Art; was vielen Arten zukommt, das kommt der ganzen Gattung zu; was in vielen Fällen eintrifft, das trifft unter denselben Umständen stets ein.« Also:

[1]) Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn sind Täuschungen unterworfen;
alle Sinne sind entweder Gesicht oder Gehör oder Geruch oder Geschmack oder Tastsinn:

also sind alle Sinne Täuschungen unterworfen.

Gold, Silber, Platina sind gute elektrische Leiter;
Gold, Silber, Platina ...... sind Metalle:

Also sind alle Metalle gute elektrische Leiter.

Wenn wir also auch nicht alle Metalle auf ihre Leitungsfähigkeit geprüft hätten und obgleich wir nicht wissen, ob ausser den bis jetzt bekannten noch andere existieren, machen wir doch den sichern Schluss auf alle. Dass man solche allgemeinen Schlüsse ziehen kann, hat seinen Grund in dem besondern Gebiete, auf dem die unvollständige Induktion allein Geltung hat, nämlich in den Erfahrungswissenschaften. Freilich ist die Sicherheit der Induktion nicht eine unumstössliche; denn es leuchtet nicht immer ein, dass keine Ausnahme von dem Gesetz möglich sei; würde eine solche gefunden werden, so würde sie eine Instanz gegen den betreffenden Induktionsschluss bilden.

3. Der nächste Erklärungsgrund für den Gebrauch der unvollständigen Induktion liegt in der Gewohnheit der Menschen, dass sie bei öfterem Zusammentreffen zweier Fälle voraussetzen, dieselben werden auch in Zukunft immer zusammen vorkommen. Hierher gehört die Ueberzeugung mancher Menschen, dass sie an einem bestimmten Tage immer Glück bz. Unglück hätten. Im Gegensatz zu dieser gemein-empirischen Induktion steht die rationelle empirische Induktion. Grundvoraussetzung derselben ist, dass in der Natur Gesetzmässigkeit herrscht, dass also dieselben Gründe dieselben Folgen haben. Bei ihrem Verfahren, Naturgesetze zu ermitteln, muss sie genaueste Beobachtung und Experimente d. h. Schaffung künstlicher Bedingungen bei einem Vorgang zur Erreichung eines

bestimmten Zweckes anwenden. Auf diesem Weg allein wird das Wesentliche vom Zufälligen unterschieden, denn der Naturlauf führt auch öfter zusammen, was gar nicht mit innerer Notwendigkeit zusammengehört, so dass ohne rationelle Induktion Täuschung entstehen kann, die, wenn sie öfter eintritt, leicht eine Quelle des Aberglaubens wird; wenn z. B. einem am Freitag mehreremal ein Unglück zustösst, ist er leicht geneigt, dasselbe jenem Unglückstage zuzuschreiben. Ein Naturgesetz im strengen Sinne erfordert daher nicht bloss den Nachweis, dass die Erscheinung a mit b immer zusammen ist oder immer auf sie folgt; gerade davor hat man sich zu hüten, aus dem Zusammentreffen mehrerer Thatsachen einen Kausalnexus derselben zu folgern; es ist dies der berüchtigte Fehler des unberechtigten Schlusses aus der Erfahrung (post hoc, ergo propter hoc)[1]. Vielmehr ist folgender Leitsatz besonders zu beachten: ea est habenda causa phaenomeni cuiuslibet quae, ubi adest, phaenomenon adest, ubi abest, phaenomenon abest, ubi crescit, phaenomenon crescit, ubi decrescit, phaenomenon decrescit. Auf diesem Wege rationell-empirischer Forschung hat man z. B. gefunden, dass mechanische Bewegung bei Reibung nur scheinbar verloren geht, in Wirklichkeit aber sich in Wärme umsetzt, und so Wärme und mechanische Bewegung in einander verwandelbar sind und zwar in denselben Mengeverhältnissen.

4. Aus der Geschichte der Induktion ist ersichtlich, warum diese Methode erst in der neueren Wissenschaft ihre grossen Erfolge erzielt hat. Bei Ari-

[1]) z. B. Caius ist geisteskrank geworden und hat fleissig studiert: also ist er vom vielen Studieren geisteskrank geworden.

stoteles ist das Formale der Induktion richtig; so schliesst er z. B.: Pferd, Maulesel, Mensch.... leben lange; Pferd, Maulesel, Mensch... haben wenig Galle; also sind alle Tiere mit wenig Galle langlebig. Aber in der Anwendung der Induktion geht er zu übereilt vor; es genügt ihm, an einzelnen Menschen beobachtet zu haben, dass sie wenig Galle haben, um dies von dem Menschen überhaupt zu behaupten.[1]) So fest war er überzeugt von der Herrschaft der Form über die Materie, dass er meinte, das an Einzelnen Beobachtete müsse auch von allen Wesen derselben Art gelten; eine etwaige Abweichung hätte er höchstens auf Rechnung der Unvollkommenheit der Materie gesetzt. Bei dem Mangel an Mitteln zur schärferen Beobachtung beschränken sich seine Experimente fast nur auf den Sinnenschein. Ein besonderer Nachteil lag in dem Umstande, dass das Quantum des Stoffes oder der Kräfte nicht gemessen werden konnte, was ja heutzutage bes. in der Chemie eine so bedeutende Rolle spielt. So betonte er denn zur Aufstellung von allgemeinen Sätzen das Qualitative, ohne jedoch damit immer Glück zu haben. Aus diesen Gründen konnte die Induktion bei Aristoteles nicht zu ihrer wahren Bedeutung kommen; auch im Mittelalter konnte das nicht geschehen, da dasselbe besonders die Zeit des deduktiven Syllogismus war. — In der Neuzeit brachte vor allem der Engländer Francis Bacon, Baron von Verulam und Lordkanzler (1561—1626), die Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit der Induktion zum allgemei-

[1]) Dieses Beispiel hat sich garnicht bewahrheitet; in 24 Stunden werden etwa 2 Pfund Galle von der Gallenblase abgeschieden, was sicherlich nicht wenig ist.

nen Bewusstsein (Novum organon 1620). Da jedoch auch ihm die Anwendung der Mathematik auf die Naturwissenschaft völlig fremd war, so blieb seine Praxis in der Induktion nur oberflächlich. Bei seiner Musterinduktion über die Wärme ist ihm gerade die ganz allgemeine Eigenschaft derselben entgangen, die Volumveränderung der Körper beim Wärmewechsel. Sehr berühmt sind für die Induktion die vier Methoden der experimentellen Forschung geworden, die John Stuart Mill (Staatsmann, geb. 1806 in London † 1873 in Avignon) in seiner Logik aufgestellt hat. Wir lassen dieselben hier folgen und wollen zugleich auch Beispiele anführen, welche zeigen, dass sie auf alle Wissenschaften anwendbar sind.

a) die Methode der Uebereinstimmung; wenn alle beobachteten Fälle einer zu erforschenden Naturerscheinung nur einen einzigen Umstand gemein haben, so ist dieser Umstand, in welchem allein alle Fälle übereinstimmen, der betreffenden Erscheinung wesentlich.«[1]) Ihre Anwendung findet diese Methode hauptsächlich bei der Beobachtung.

b) die Methode der Unterscheidung; »wenn ein Fall, in dem die zu erforschende Naturerschei-

---

[1]) Nach dieser Methode entdeckte Galilei das Gesetz von dem Isochronismus (gleichen Dauer) der Pendelschwingungen. Er fand nämlich bei allen Pendelschwingungen stets die gleiche Dauer einer Pendelschwingung A, so oft die gleiche Pendellänge b vorhanden war, wenn auch die schwingenden Körper und die Amplituden (Ausschlagswinkel = der Winkel, um den das Pendel aus seiner senkerechten Lage sich entfernt) verschieden waren. Der Schluss war die alleinige Abhängigkeit der Schwingungsdauer von der Pendellänge. — In ähnlicher Weise wird als wesentlich für die Berauschung der Alkohol erkannt.

nung eintritt, und ein Fall, in dem sie nicht eintritt, alle Umstände gemein haben mit Ausnahme eines einzigen, der nur im ersten Falle vorkommt, so ist dieser Umstand, wodurch allein die beiden Fälle sich unterscheiden, der betreffenden Erscheinung wesentlich«.[1]) Diese Methode wird vorzüglich bei Versuchen angewandt.

c) die Methode der Reste oder Rückstände; »wenn man von einem Teile einer Erscheinung durch schon gemachte Induktion weiss, dass er Wirkung eines bestimmten Umstandes ist, so schliesst man, dass der Rückstand der Erscheinung durch die restierenden Umstände bedingt ist.«[2]) Diese Methode findet bei chemischen Versuchen eine häufige Anwendung, aber auch bei Beobachtungen.

---

[1]) Wenn man z. B. zwei ganz gleiche Metallplatten, von denen die eine eine höhere, die andere eine niederere Temperatur hat als die umgebende Luft, in einen erwärmten wassergashaltigen Raum bringt, so beschlägt die letztere mit Wasser und wir schliessen, dass die Temperaturerniedrigung ein wesentlicher Umstand des Niederschlages sei. — In ähnlicher Weise wird der Raub im Unterschied vom Diebstahl darnach bestimmt, dass Gewalt gegen eine Person bei sonst ganz denselben Merkmalen beider Handlungen stattgefunden hat.

[2]) Auf diese Weise entdeckte Le Verrier (1811—77, Direktor der Sternwarte in Paris) den Neptun. Er beobachtete zuerst die Unregelmässigkeiten in den Bewegungen der Monde des Uranus; davon zog er die Störungen ab, die durch die Anziehungskraft der bekannten benachbarten Weltkörper hervorgebracht werden. Um den Rest von Unregelmässigkeiten zu erklären, wurde er zur Annahme eines noch unbekannten Weltkörpers geführt, dessen Ort er sogar annäherungsweise angab. — So schliesst man daraus, dass Empfindung und Bewusstsein zwar bedingt sind durch Nerven und Gehirn, aber doch sich nicht aus ihnen allein erklären lassen, auf ein geistiges Princip.

d) die Methode der sich begleitenden Veränderungen; »wenn eine Erscheinung sich verändert, so oft eine andere in einer eigentümlichen Weise sich verändert, so ist sie entweder Ursache oder Wirkung der andern oder ist durch irgend einen Kausalnexus mit ihr verknüpft«.[1]) Diese Methode findet immer Anwendung bei permanenten d. h. nicht ganz zu entfernenden Ursachen.

§ 2. *Die Analogie.*

1. Die Analogie (Aehnlichkeitsschluss) ist ein Schluss von der teilweisen auf die ganze Aehnlichkeit. Stimmt nämlich ein Ding oder eine Art oder ein Vorgang mit einem andern Ding, Art, Vorgang in vielen oder in wesentlichen Merkmalen überein, so schliesst man auf Uebereinstimmung auch in den noch übrigen Merkmalen.[2]) Durch einen solchen Schluss soll gezeigt werden, dass zwei Begriffe gleichartig verwandt, also koordiniert sind; mithin kann man die Analogie auch als einen Schluss vom Besondern auf das beigeordnete Besondere bezeichnen.

---

[1]) So zeigt man, dass die Luft der Träger des Schalles sei. Man bringt einen tönenden Körper unter den Recipienten der Luftpumpe und pumpt die Luft aus. Je mehr die Luft verdünnt wird, desto schwächer wird der Ton. Also muss die Luft und der Schall in einem Kausalnexus stehen. — In ähnlicher Weise wird die Stärkung des Gedächtnisses als abhängig von der Uebung desselben erkannt.

[2]) Die Erde ist ein Planet, der von der Sonne erleuchtet und erwärmt wird, Jahres- und Tageszeiten, eine Atmosphäre und organisches Leben hat;
der Mars ist ebenfalls ein Planet, der von der Sonne erleuchtet und erwärmt wird, Jahres- und Tageszeiten sowie eine Atmosphäre hat;
also hat auch der Planet Mars organisches Leben an der Oberfläche.

2. Der Analogieschluss ist, streng genommen, nur dann zweifellos gewiss, wenn die Uebereinstimmung zweier Begriffe in allen wesentlichen Merkmalen feststeht. Ist dieses nicht der Fall, so hat die Analogie als unvollständige nur eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit, da es ja vorkommen kann, dass man eine Eigenschaft entdeckt, die den Analogieschluss auf gleiche Wesenheit zweier Dinge durch ihre Instanz nichtig macht.[1]) Soll die Analogie wissenschaftlichen Wert haben, so muss sie auf der Induktion fussen. Nur insoweit, als aus den ähnlichen Fällen eine allgemeine Regel mit Sicherheit folgt und diese Regel auf den vorliegenden Fall passt, hat die Analogie Berechtigung.[2])

3. Trotz der Unsicherheit, welche der Analogieschluss hat, findet derselbe doch die weiteste Anwendung. Alle unsere Erkenntnis des Seelenlebens nicht nur der Tiere, sondern auch der Menschen, beruht auf Analogie; denn da jeder unmittelbar nur sein eigenes inneres Leben wahrnimmt, so liegt hier

---

[1]) Gesetzt, man fände in Afrika ein Wesen, das dem Gorilla-Affen sehr ähnlich wäre und hielte es deshalb für einen Gorilla. Entdeckte man später, dass das Wesen sprechen kann, so würde die Wesensverschiedenheit beider behauptet werden müssen.

[2]) Sokrates sagt (Memor. I, 2), es sei thöricht, die Archonten der Stadt durchs Los zu wählen, denn es sei thöricht, jemanden zum Handwerker, Flötenspieler u. s. w. nicht nach der Einsicht, sondern durchs Los zu wählen. Aus den ähnlichen Fällen folgt der allgemeine Satz: Es ist thöricht, jemanden zu einem Amte, welches Einsicht erfordert, durchs Loos zu wählen. Mithin ergiebt sich für den vorliegenden Einzelfall: Auch ein Archont darf nicht durchs Los gewählt werden, da zu diesem Amte Einsicht notwendig ist.

immer die Analogie zu Grunde: ich bin mir eines Innern bewusst zusammen mit leiblichen Erscheinungen; wo mir also gleiche leibliche Erscheinungen entgegentreten, wird auch ein entsprechendes Innere sein. Bei den naturwissenschaftlichen Entdekkungen und Hypothesen war fast immer eine Analogie leitend: die Gravitation als allgemeine Eigenschaft der Körper, das Wesen der Wärme und des Lichtes, der Darwinismus beruhen ursprünglich auf Analogie. Sehr ausgebreitet ist die Analogie im Rechte: jedes Präcedens ist eine Analogie; eine vollständige Analogie ist z. B. der Begriff einer Gesellschaft als einer iuristischen Person, sofern sie eben mit ihrem einheitlichen Willen Träger von Rechten ist. Auf einer Verkennung der veränderten Verhältnisse beruhte der Analogieschluss der Lehrer des römischen Rechts im Mittelalter: Justinian war Kaiser der Römer und Herr der Welt, Friedrich I. ist Kaiser der Römer, also ist er auch mit allen Befugnissen der Cäsaren ausgestattet. Sehr wirksam ist die Analogie in ihrer Verwendung als Beispiel: gebt dem Dionys keine Leibwache, denn durch eine solche ist Pisistratus Tyrann von Athen geworden. Bedenklich bleibt stets die Analogie vom Staat mit dem Einzelmenschen; so sagt man öfter: »Sowie Gott einen Menschen im Alter für die Sünden seiner Jugend straft, so darf er auch ein Reich, das für ihn ja eine Einheit ist, für die vergangenen Zeiten strafen.« Dagegen ist zu sagen, dass bei dem einzelnen Menschen es doch immer dasselbe verantwortliche Subjekt ist, das gefehlt hat und bestraft wird; bei einem Reiche aber ist es eine ganz neue Generation, deren Verantwortlichkeit für die Sünden ihrer Vorfahren uns nicht einleuchten kann.

§ 3. Die Hypothese.

Nicht selten tritt der Fall ein, dass man auf dem Wege der Induktion die Ursachen einer Erscheinung nicht direkt nachweisen kann; wohl aber lässt sich letztere aus einer bestimmten Annahme hinreichend erklären. Eine solche Annahme nennt man Hypothese; ist sie genügend bestätigt, so wird sie zur Theorie. Jede brauchbare Hypothese muss möglichst einfach sein, mit den bekannten Naturgesetzen in Harmonie stehen, eine grössere Anzahl der Thatsachen leicht erklären und dadurch die Erklärung der noch unerklärten Thatsachen wahrscheinlich machen. Beispiele einer begründeten Hypothese sind: die Undulationstheorie des Lichtes; der Satz, dass jeder Vorstellung, die in uns einmal erzeugt ist, eine gewisse Beharrungskraft zukommt; die Annahme eines Stammvolkes, aus dem die indogermanischen Völker sich abgezweigt haben. Lässt sich nur eine einzige Erscheinung aus der aufgestellten Hypothese nicht erklären (Instanz), so ist sie aufzugeben. So musste die Emissionstheorie über das Wesen des Lichtes aufgegeben werden, da die Erscheinungen der Beugung und Interferenz nicht durch sie erklärt werden konnten.[1])

---

[1]) Die Emissionstheorie nahm an, dass das Licht ein feiner von den leuchtenden Körpern ausgesendeter Stoff sei, nach der Undulationstheorie ist das Licht eine Wellenbewegung des Aethers. —

Beugung bezeichnet die Ablenkung der Lichtstrahlen von ihrem geraden Wege beim Vorübergehen an undurchsichtigen festen Körpern. Unter Interferenz versteht man das Zusammentreffen von Lichtstrahlen, die sich in ihren Wirkungen nach Umständen verstärken oder schwächen oder auch ganz vernichten.

FÜNFTER ABSCHNITT.

Die Methodik.

Die Erkenntnisse, welche zu einem Wissensgebiet gehören, müssen nicht nur wohl begründet, sondern auch vollständig und wohlgeordnet sein: denn unter Wissenschaft versteht man den vollständigen Inbegriff wohlbegründeter und wohlgeordneter Erkenntnisse. Um dieser Definition gerecht zu werden, muss man bei der Behandlung einer Wissenschaft die heuristische und systematische Methode (μέθοδος = zweckentsprechender Weg) anwenden.

NEUNUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Die heuristische Methode.

Die heuristische (Auffindungs-) Methode zeigt den Weg, auf welchem der Stoff einer Wissenschaft in möglichster Vollständigkeit zu finden ist. Sie ist nicht überall dieselbe, sondern je nach dem Objekte einer Wissenschaft verschieden. Wir können hier natürlich nur im allgemeinen auf das Verhalten des Denkgeistes bei der Durchforschung der einzelnen Wissensgebiete hinweisen.

1. Zunächst ziehen wir die Erfahrungswissenschaften als uns am nächsten liegend in den Bereich unserer Untersuchung. Dieselben stützen sich entweder auf eigene oder auf fremde Erfahrung.

a) Die Thatsachen der eigenen Erfahrung betreffen entweder das Innenleben oder die Aussenwelt. In beiden Fällen bedarf es einer genauen, öfteren und umfassenden Beobachtung. Besonders

schwierig sind die Thatsachen des Innenlebens festzustellen, da dieselben allzu flüchtig sind. Für die Naturerscheinungen sind Beobachtung und Versuch die geeigneten Mittel, um ihren wahren Thatbestand und die demselben zu Grunde liegenden allgemeinen Gesetze zu induzieren. Die Beobachtung setzt nicht allein gesunde Sinne voraus, sondern sie muss auch durch Instrumente (Mikroskop, Teleskop), unterstützt werden. Bei dem Versuch werden die Umstände einer Naturerscheinung beliebig verändert, der Gegenstand also mit vielen andern in Verbindung gebracht, um zu sehen, welche Veränderungen dadurch bewirkt werden. So gelangt man durch Beobachtung und Versuch unter besonderer Berücksichtigung der (in Kap. 28, § 1 angegebenen) vier Methoden der experimentellen Forschung zur Erkenntnis mancher Gesetze oder Ursachen der Naturerscheinungen. Aber diese Induktion reicht nicht vollständig aus. Denn die Ursachen, die sich auf diese Weise ergeben, kommen zumeist vereint miteinander vor und in ihrer Vereinigung heben sie sich häufig in ihren Wirkungen auf (z. B. mechanische Kräfte, die in entgegengesetzter Richtung wirken) oder sie bringen Wirkungen hervor, welche mit denjenigen, die sie einzeln erzeugen, keine Aehnlichkeit haben (z. B. chemische Prozesse). Der Naturforscher muss daher, wo es angeht, die einzelnen Ursachen (Gesetze) zusammenfassen, um zu sehen, welche Wirkungen sie vereint hervorbringen. Dieses Verfahren bildet die naturwissenschaftliche Deduktion. Um aber sicher zu gehen, hat man die Bestätigung (Verifikation) anzustellen, indem man durch Beobachtung oder Versuch prüft, ob die Erscheinun-

gen auch in Wahrheit so sind, wie sie nach unsern Schlüssen sein müssten. — Diese Methode der Naturforschung, die für die Erscheinungen die bewirkenden Ursachen zu ermitteln sucht, nennt man die m e c h a n i s c h e. Sie hat ihre volle Berechtigung, darf aber nicht die t e l e o l o g i s c h e Naturbetrachtung, die auf die Ermittelung der Zweckursache gerichtet ist, ausschliessen; denn oft, besonders in der organischen Welt, lässt sich eine Erscheinung, obgleich ihre bewirkenden Ursachen bekannt sind, nicht genügend erklären ohne die Annahme eines Zweckes. Freilich darf man auch andererseits die teleologische Naturbetrachtung nicht so stark betonen, dass darunter die mechanische leiden müsste. Hierin geht Aristoteles manchmal so weit, dass er, wo ein Zweck nicht augenscheinlich zu Tage treten will, einen hinzudenkt; z. B. die Natur habe einige Gattungen von Tieren so und so gebaut, damit sie andere Gattungen nicht so schnell vertilgen können.

b) Bei Thatsachen der f r e m d e n Erfahrung muss besonders das fremde Z e u g n i s geprüft werden. Das Bezeugte muss vor allem sich logisch möglich zeigen; der Zeuge muss die F ä h i g k e i t besitzen, die Thatsachen richtig aufzufassen und treu wiederzugeben; endlich muss er die A u f r i c h t i g k e i t besitzen, die Thatsachen so mitzuteilen, wie sie stattgefunden haben. Das Zeugnis ist

α) entweder ein u n m i t t e l b a r e s oder m i t t e l b a r e s. Jenes beruht auf der eigenen Erfahrung des Zeugen, dessen Glaubwürdigkeit nach den soeben gegebenen Forderungen zu beurteilen ist. Die Übereinstimmung mehrerer unmittelbaren Zeugen erhöht die Glaubwürdigkeit. — Das mittelbare

Zeugnis d. h. die Mitteilung fremder Erfahrung steht im allgemeinen dem unmittelbaren nach.

β) entweder ein mündliches oder ein schriftliches. Bei letzterem kommt insbesondere die Frage nach der Echtheit und Unverfälschtheit sowie nach dem Sinn (Hermeneutik) desselben in Betracht.

2. Den Erfahrungswissenschaften zunächst steht die Geometrie, die die Raumgrössen als solche umfasst. Der Denkgeist abstrahiert von allen andern Eigenschaften der Körperwelt und hält nur die Ausdehung fest; da diese Eigenschaft an der Oberfläche der Körperwelt hervortritt, so ist diese Abstraktion leicht vollzogen; nicht weniger leicht lassen sich die verschiedenen Raumformen konstruieren sowie deren Unterschied und Ähnlichkeit sich feststellen. — Weiter geht die Abstraktion bei der Bestimmung der Zahlengrössen (Arithmetik). Von der Zusammenfassung mehrerer einzelnen Dinge, der konkreten Zahl, geht der Denkgeist über zum Begriff der Zahl überhaupt, indem er von den bebestimmten Objekten des Zählens abstrahiert; er rechnet mit den durch besondere Worte und symbolische Zeichen ausgedrücktenZahlen d. h. er bildet aus gegebenen Zahlen nach bestimmten Gesetzen neue Zahlen; schliesslich setzt er in der Algebra an Stelle der Zahlen ganz allgemeine Symbole, nämlich Buchstaben, wodurch er in den Stand gesetzt wird, in der Zahlenwelt immer neue Verhältnisse und Gesetze zu entdecken. Weil nun die Zahl ein abstrakterer Begriff ist als der Raum, so beherrscht die Arithmetik die Geometrie, und der forschende Geist führt geometrische Konstruktionem auf arith-

metische Rechnungen zurück und entdeckt dadurch mannigfache neue Verhältnisse der Raumgrössen.

3. Endlich abstrahiert der denkende Geist von allen konkreten Erscheinungen, um sich in das Wesen der Dinge zu vertiefen, zunächst der sinnlichen und dann der übersinnlichen. — In allen diesen Gebieten liefern gesunder Sinn, genaue Beobachtung, anhaltendes Nachdenken, lauteres Streben und häufig der Tiefblick des Genies die Wege zur Entdekkung der Wahrheit.

DREISSIGSTES KAPITEL.

Die systematische Methode.

1. Die systematische Methode geht darauf aus, die gefundenen Erkenntnisse planmässig zusammenzustellen. Es kann dies geschehen entweder durch die analytische oder durch die synthetische Methode.

a) Die *analytische* Methode geht vom Einzelnen, von den Erscheinungen oder Folgesätzen aus und schreitet zu den Principien oder Beweisgründen fort; daher wird sie auch regressive Methode genannt. Analytisch verfährt der Chemiker, wenn er Luft oder Wasser in ihre Bestandteile auflöst; der Physiker, wenn er aus den beobachteten Erscheinungen die allgemeinen Gesetze zu entdekken sucht.

b) Die *synthetische* Methode geht von den Prinzipien zu den Erscheinungen, von den Beweisgründen zu den Folgesätzen; sie sucht also von allgemeinen Prinzipien aus in fortschreitender Ent-

wicklung das Ganze der Wissenschaft aus ihnen zu begründen; daher wird sie auch progressive Methode genannt. Dieselbe findet besonders in der Logik und Mathematik statt; synthetisch verfährt auch der Chemiker, wenn er die Elemente zu Luft und Wasser verbindet, der Physiker, wenn er, von bereits bekannten Gesetzen ausgehend, neue Erscheinungen entdeckt. — Nahe verwandt mit der synthetischen Methode ist die g e n e t i s c h e, wonach die Lösung der Aufgabe einer Wissenschaft durch fortschreitende Entwicklung des Ganzen aus den einfachen Elementen gegeben ist.

2. Da mit Hülfe der Methode aus Erscheinungen Prinzipien und aus Prinzipien Erscheinungen abgeleitet werden, so meint man mitunter, es müsste alles auf ein e i n z i g e s letztes Prinzip zurückzuführen sein. Will man darunter verstehen, dass alles Sein im letzten Grunde von einer absoluten, ausserweltlichen Ursache abzuleiten ist, so erklären wir uns damit einverstanden; wenn aber diese Forderung soviel bedeuten soll, dass alle Unterschiede aus einer endlichen, innerweltlichen Ursache zu erklären sind, so müssen wir ein solches Ideal als unmöglich zurückweisen, da nach dem Identitätsgesetz eben Gleiches gleich und Verschiedenes verschieden, also eine Aufhebung a l l e r Unterschiede undenkbar ist.



Noetik.

ERSTES KAPITEL.

Begriff, Einteilung und Bedeutung der Noetik.

1. Die Logik hat uns mit den Gesetzen bekannt gemacht, die das Denken befolgen muss, um richtig zu sein. Mit der blossen Richtigkeit desselben können wir uns jedoch nicht zufrieden geben; denn vor allem liegen dem Menschen die Fragen am Herzen: »wann entspricht unsere Erkenntnis dem objektiven Sachverhalt d. h. wann ist sie wahr und unter welchen Bedingungen können wir gewiss sein, dass unsere Erkenntnis wahr ist?« Um diese Fragen zu beantworten, werden wir zunächst die Begriffe Wahrheit und Irrtum und die ihnen nahestehenden der Gewissheit und Ungewissheit erörtern müssen, um dann dem Skepticismus gegenüber zu zeigen, dass wahres und gewisses Erkennen möglich sei. Nachdem wir so im allgemeinen die Möglichkeit einer wahren und gewissen Erkenntnis aufgedeckt haben, müssen wir im besondern die einzelnen Erkenntnisgebiete durchgehen und fragen, wann wir darauf Anspruch machen können, in ihnen Wahrheit und Gewissheit zu finden. So verschieden die einzelnen Erkenntnisgebiete sind, so verschieden wird natürlich der Grund

(das Kriterium) sein, warum wir die aus ihnen uns zufliessenden Erkenntnisse für wahr und gewiss halten. Nun handelt es sich noch darum zu zeigen, ob nicht alle diese einzelnen Kriterien der Gewissheit eine Eigenschaft gemein haben, weswegen sie eben Kriterien sind. Diese Eigenschaft würde dann das letzte und ursprünglichste Kriterium der Gewissheit sein. In einem weiteren Abschnitt wären dann noch die Grenzen zu beschreiben, die unserm Erkennen gesteckt sind. Die Noetik ist mithin diejenige philosophische Disciplin, die sich mit der Wahrheit, Gewissheit und den Grenzen unseres Erkennens befasst.

2. Aus der eben angeführten Definition ersieht jeder, wie wichtig die Noetik ist; bevor nicht jene Fragen über Wahrheit, Gewissheit und die Grenzen unseres Erkennens erörtert sind, kann zu weiteren Forschungen überhaupt nicht fortgeschritten werden; darum wird die Noetik mit Recht Fundamentalphilosophie genannt.

ERSTER ABSCHNITT.

Möglichkeit der Wahrheit und Gewissheit unseres Erkennens.

ZWEITES KAPITEL.

Die Wahrheit.

1. Das Wort »Wahrheit« wird in verschiedenem Sinne gebraucht; man kann eine dreifache Bedeutung desselben unterscheiden:

a) die moralische Wahrheit oder Wahrhaftigkeit ist die Übereinstimmung der Rede mit den Gedanken oder der Überzeugung des Sprechenden (veritas moralis est conformitas signi (verbi) ad significatum); der Gegensatz hierzu ist die Lüge. Moralisch wird diese Wahrheit deshalb genannt, weil die Übereinstimmung der Rede mit den Gedanken eine Forderung der Moral ist.

b) die logische Wahrheit ist die Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit dem Gegenstande (adaequatio intellectus cum re); der Gegensatz hierzu ist der Irrtum. Wenn mithin irgend etwas vom Denksubjekt so aufgefasst wird, wie es wirklich ist, so haben wir hier logische Wahrheit.

c) die ontologische Wahrheit ist die Übereinstimmung der Sache mit dem Denken (conformitas rei cum intellectu); so sagen wir »das ist wahres Gold«, weil es dem Begriffe entspricht, den wir vom Gold haben. Wir nennen also die Dinge dann wahr, wenn sie unsern Begriffen von ihnen entsprechen; unsere Begriffe sind aber von den Dingen selbst genommen; daher kann nicht der menschliche Verstand die letzte Norm für die ontologische Wahrheit sein, sondern nur der Verstand, dem die Dinge ihr Dasein verdanken, also Gott.

Wie steht es aber mit den Kunstwerken? Ihre ontologische Wahrheit besteht darin, dass sie der Idee des Künstlers entsprechen; da aber die Phantasie, durch die eine Idee zustandekommt, niemals Neubildungen, sondern nur Umbildungen früherer Wahrnehmungen liefern kann, letztere aber von den erschaffenen Dingen genommen werden, so ist auch die ontologische Wahrheit der Kunstwerke in letzter

Linie auf Gott zurückzuführen. Gott ist ferner auch die höchste logische Wahrheit, da er alles so erkennt, wie es ist, und die vollkommenste moralische Wahrheit, da er niemals täuschen will noch kann.

In der erwähnten notwendigen Übereinstimmung der Dinge mit den göttlichen Ideen besteht ihre *urbildliche* Wahrheit, wohingegen die zufällige (dass wir uns nämlich einen Begriff von einem Dinge bilden, ist nicht notwendig, sondern zufällig) Übereinstimmung des menschlichen Verstandes mit den Dingen ihre *abbildliche* Wahrheit ausmacht; nur diese kommt hier in Betracht.

2. Die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande ist etwa nicht, wie der Idealismus will, als Wesensgleichheit zu fassen, wie wenn Erkenntnis und Gegenstand identisch wären (vgl. S. 8); vielmehr besteht sie in der Verähnlichung des Verstandes mit dem Objekte. Diese Ähnlichkeit ist wiederum nicht als Ähnlichkeit beider nach ihrem physischen Sein zu fassen: denn dann müsste die Erkenntnis eines materiellen Dinges auch materiell sein; vielmehr besteht diese Ähnlichkeit darin, dass sich der Verstand ein seiner Natur entsprechendes Bild des Gegenstandes schafft. Ferner ist zur Wahrheit einer Erkenntnis nicht notwendig, dass der Gegenstand nach seinem *ganzen* Sein in der Verstandesvorstellung abgebildet sei. Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen dem *materialen* und dem *formalen* Gegenstand; ersterer ist der Gegenstand nach seinem ganzen Sein, letzterer nur nach einer bestimmten Seite hin betrachtet. Erstreckt sich die Erkenntnis auf den materialen Gegenstand, so ist sie eine den Gegenstand erschöpfende wahre Er-

kenntnis; erstreckt sie sich nur auf eine gewisse Seite desselben, so ist sie auch wahr, wenn sie auch nur teilweise den Gegenstand erfasst; z. B. der Begriff »Vernünftigkeit« vom Menschen ausgesagt ist eine wahre Erkenntnis, erschöpft aber keineswegs das Materialobjekt »Mensch«. Übrigens ist die vollständige Erkenntnis eines Gegenstandes nur Gott möglich (vgl. S. 49).

3. Da jede Wahrheit in der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit dem Gegenstand besteht, so kann eben wegen dieser allen Wahrheiten gemeinsamen Bestimmung keine Wahrheit mehr wahr sein als eine andere, m. a. W. es giebt nur eine Wahrheit. Wenn trotzdem von verschiedenen Wahrheiten gesprochen wird, so versteht man darunter die mancherlei Beziehungen der einen Wahrheit. So unterscheidet man:

a) in Bezug auf die Erkenntnisquelle natürliche und übernatürliche Wahrheiten;

b) in Bezug auf den urteilenden Verstand notwendige und zufällige Wahrheiten (s. S. 67);

c) in Bezug auf das Objekt metaphysische, physische und moralische Wahrheiten;

d) in Bezug auf ihre Anwendung fürs Leben theoretische und praktische Wahrheiten.

DRITTES KAPITEL.

Der Irrtum.

1. Wie die logische Wahrheit in der Übereinstimmung, so besteht die logische Unwahrheit oder der Irrtum in der Nichtübereinstimmung

der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande; unter letzterem ist aber nur der formale Gegenstand zu verstehen, denn sonst wäre die meiste menschliche Erkenntnis eine falsche. Irrtum liegt also nicht dann vor, wenn unsere Erkenntnis eine unvollständige ist, sondern nur dann, wenn dem betreffenden Gegenstande etwas zugesprochen wird, was nicht in ihm enthalten ist, oder etwas abgesprochen wird, was ihm zukommt. Mithin kann der Irrtum auch definiert werden als Nichtübereinstimmung unseres Urteils mit der ontologischen Wahrheit. — Falsch kann nur ein Urteil sein, nicht schon ein Begriff, wenigstens nicht ein Begriff von konkreten Dingen; weil letzterer sich nämlich auf die einfache Darstellung seines Formalobjekts beschränkt, muss er notwendig wahr sein. Wenn man trotzdem von »falschen Begriffen« spricht, so will man damit sagen, dass manchmal wahre Begriffe irrtümlich auf Dinge bezogen werden, denen sie nicht zukommen[1]), oder auch dass infolge falscher Urteile Merkmale, die nicht zusammenpassen, zu einem Begriffe verbunden werden[2]); in beiden Fällen nennen wir also den Begriff falsch, weil er entweder ein falsches Urteil einschliesst oder voraussetzt.

2. Die Möglichkeit des Irrtums hat ihren Grund in der Beschränktheit des menschlichen Erkennens; deshalb ist von Gott, der das vollkommenste Sein und alles andern Seins Grund und

---

[1]) So kann ein Schein eine Banknote genannt werden, ohne dass er eine ist, weil er gefälscht ist.

[2]) Dies wäre der Fall, wenn den Tieren Vernunft zugeschrieben würde.

Ursprung ist, die Möglichkeit des Irrtums ausgeschlossen. Aus der Beschränktheit des menschlichen Erkennens folgt zunächst, dass es eine Grenze giebt, wo unser Wissen ein Ende hat und über welche hinaus für uns kein Irrtum, sondern schlechthin Unwissenheit herrscht. Nur innerhalb der Grenze unseres möglichen Wissens kann Irrtum neben der Wahrheit in unserm Erkennen vorkommen; denn die Erkenntnisgegenstände stehen uns unabhängig gegenüber; wir müssen sie zu durchdringen suchen, wobei es vorkommen kann, dass wir sie nicht so erkennen, wie sie sind d. h. dass wir dem Irrtum verfallen.

3. Bei der Frage nach den *näheren* Quellen det Irrtums weisen wir zunächst darauf hin, dass in der unmittelbaren sinnlichen und geistigen Auffassung (in der Wahrnehmung und im direkten geistigen Erkenntnisakte) noch kein Irrtum vorhanden ist, sondern dass derselbe erst im Urteile möglich ist. Weil nun nur die mit voller Klarheit einleuchtende Wahrheit die Vernunft zur Zustimmung zu nötigen vermag, so ist überall da, wo diese Nötigung nicht vorliegt, das Urteil der Willensentscheidung unterworfen. Der Wille kann den Denkgeist aus einem doppelten Grunde zu einem falschen Urteile bestimmen: entweder *unmittelbar*, sofern der durch die Schwäche der Erkenntniskräfte ermöglichte Schein des Wahren zu einem falschen Urteile verleitet, oder *mittelbar*, sofern zunächst der Wille von Stimmungen, Neigungen und Leidenschaften beeinflusst wird. Das eine Mal lässt sich also der das Urteil hervorrufende Wille von der *Schwäche* des

Geistes, das andere Mal von der Schwäche des Gemüts verführen.

a) Die Schwäche unseres Geistes bekundet sich schon dadurch, dass er nur mühsam im Wissen fortschreitet. Diese Entwicklung wird leider noch oft gehemmt durch mangelhafte Geistesbildung (Ungeübtheit im Urteilen, Denkträgheit) und einseitige Geistesrichtung, die nur für ein Gebiet sich erwärmt und dadurch den richtigen Blick zur Beurteilung anderer Gebiete verliert. — Hierzu kommt verkehrte Geistesbildung infolge von Vorurteilen d. h. vorgefassten Meinungen, die dem Menschen durch die Erziehung, den Stand, das Land, den Zeit- und Parteigeist eingeflösst werden. — Verhängnisvoll geradezu ist die Unkenntnis in der Beurteilung der Quellen, aus denen uns Wissen zufliesst.

b) Wäre der Wille stets von einem lauteren Streben nach Wahrheit geleitet, so würde er, wo sich Unklarheit und Zweideutigkeit zeigt, das Denken zur sorgfältigsten Prüfung auffordern. Aber leider verhindern oft genug Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, die Interesse für oder gegen eine Sache wecken, eine ruhige Erwägung und drängen zu übereilten Urteilen.[1])

---

[1]) Baco warnte besonders vor den Idolen oder Trugbildern als Quellen des Irrtums; er führte deren vier an: idola tribus, specus, fori et theatri. Die gefährlichsten sind ihm die idola theatri, bestehend in der Neigung, der Autorität, bes. der aristotelischen, mehr zu vertrauen als dem eigenen Nachdenken; deshalb verlangt er: lasse dich nicht von den Gaukeleien der Schaubühne d. h. den Lehren früherer Denker, welche die Dinge anders darstellen, als sie sind, bethören; beobachte selbst! Die idola fori (des öffentlichen Verkehrs) entstehen dann, wenn man die Worte

4. Ein Gegengewicht gegen die Irreführung des menschlichen Verstandes durch Wille und Gemüt bildet das Gewissen, welches uns das Streben nach Wahrheit zur Pflicht macht.

VIERTES KAPITEL.

Unwissenheit, Zweifel, Meinung.

Der objektiven Wahrheit gegenüber sind verschiedene Zustände des menschlichen Verstandes möglich; er kann 1. sie fest für wahr halten und infolge dessen derselben gewiss sein (Gewissheit), 2. sie zwar für wahr halten, aber dabei fürchten, es könnte auch das Gegenteil wahr sein (Meinung), 3. unentschieden sein, ob er sich für oder gegen sie erklären soll (Zweifel), 4. sie überhaupt nicht kennen (Unwissenheit). Es wird gut sein, vor der Gewissheit erst die anderen Geisteszustände zu betrachten, um dann durch den Gegensatz zu ihnen das Wesen der Gewissheit desto besser zu erkennen.

1. Hat der Verstand gar keine Erkenntnis von dem, was er zu erkennen fähig ist, so befindet er sich im Zustande der Unkenntnis oder Unwissenheit (ignorantia). Unwissenheit ist also der Mangel einer wenigstens möglichen Erkenntnis. Für die Wesen, denen eine Erkenntnis der Wahrheit ihrer Natur nach abgeht, giebt es keine

---

für den adäquaten Ausdruck der Dinge hält. Die idola specus (in die »Höhle« dringt das Licht nur schwer!) sind individuelle Befangenheiten; die idola tribus sind die in der Natur eines jeden Menschen begründeten trügerischen Vorstellungen.

Unwissenheit, sondern nur ein Nichterkennen (inscitia).

2. Der Zweifel (dubium) ist derjenige Zustand unseres Geistes, in dem wir schwanken, ob wir etwas für wahr halten sollen oder nicht. Diese Unentschiedenheit kann entweder dadurch entstehen, dass der Verstand gar keinen Grund hat, weswegen er etwas bejahen oder verneinen soll (dubium negativum),[1]) oder dadurch, dass die Gründe für und gegen die Wahrheit eines Satzes gleich stark sind oder wenigstens zu sein scheinen (dubium positivum). Es gehört zum Wesen des Zweifels, dass sich der Verstand über das, woran er zweifelt, des Urteils enthält. Ist mit dem Zweifel nicht zwar ein Urteil, aber doch die Neigung verbunden, sich eher für ein bestimmtes Urteil als für sein Gegenteil zu entscheiden, so nennt man diesen Zustand Vermutung (suspicio).

3. Sprechen wir, durch Gründe bewogen, ein Urteil aus, fürchten uns aber dabei, es könnte auch falsch sein, so haben wir eine Meinung (opinio). Stützt sich dieselbe auf Gründe, die imstande sind, einen ruhig überlegenden Menschen zur Beistimmung zu vermögen, so ist das eine wahrscheinliche Meinung (opinio vere et solide probabilis). Derselbe Satz kann wahrscheinlich wahr und falsch sein; denn es kann gewichtige Gründe geben sowohl für als gegen die Anerkennung eines Urteils. Halten sich die Gründe pro et contra das Gleichgewicht,

---

[1]) Wir haben z. B. keinen Grund dafür, ob wir bejahen oder verneinen sollen, dass die Zahl der Sterne paarig oder unpaarig ist.

so sind beide Sätze gleich wahrscheinlich (opiniones aeque probabiles). Wenn jedoch die einen Gründe die andern überwiegen, so steht der opinio probabilior die opinio minus probabilis entgegen. Deshalb aber wird die Wahrscheinlichkeit des letzteren Satzes durch die grössere des ersteren nicht aufgehoben, da ja auch jener sich auf stichhaltige Gründe stützt. Im täglichen Leben müssen wir uns oft mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit begnügen, die man auch moralische Gewissheit nennt; dieselbe ist nicht mit der S. 127 behandelten moralischen Gewissheit zu verwechseln.

4. In der Regel ist nur eine ungenaue Abschätzung des Wahrscheinlichkeitsgrades möglich durch Abwägung der innern Kraft der verschiedenen Gründe und Gegengründe — philosophische Wahrscheinlichkeit. Oft kann man aber die Wahrscheinlichkeit des Eintreffens eines Ereignisses durch einen Bruch berechnen, dessen Zähler die Zahl der günstigen und dessen Nenner die aller Fälle überhaupt enthält.[1]) Je grösser die Zahl aller möglichen und je geringer die aller günstigen Fälle ist, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit. Sind alle möglichen Fälle zugleich auch günstige, dann ist die Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit geworden. Vielleicht ist aber dann die Gewissheit nur die höchste Stufe der Wahrscheinlichkeit? Dafür scheint auch der Umstand zu sprechen, dass viele Behauptungen, die im gewöhnlichen Leben für sicher gelten, bei

[1]) In Bezug auf den Darwinismus können wir folgendes Beispiel aufstellen: Gesetzt unter 100 Individuen sind 4, die gute Eigenschaften haben, so ist die Möglichkeit, dass diese sich kreuzen werden, $^{4}/_{100}$ gross.

einer näheren Prüfung als mehr oder minder wahrscheinlich sich herausstellen. Darum beantworteten auch die alten Skeptiker sowie Condorcet (Mathematiker, 1743—1794) Laplace (Mathematiker und Astronom, 1749—1827), Galluppi (1770—1846, seit 1831 Prof. in Neapel) und Eduard von Hartmann (geb. 1842 in Berlin, lebt jetzt als Privatmann in Gross-Lichterfelde bei Berlin) diese Frage bejahend. Dagegen müssen wir darauf aufmerksam machen, dass dann dem Menschen die Fähigkeit irgend einer Wahrheit wirklich *gewiss* zu werden abgesprochen wird; denn auch die höchste Stufe der Wahrscheinlichkeit schliesst nicht jeden *vernünftigen* Zweifel aus, wohl aber die Gewissheit.

FÜNFTES KAPITEL.

Die Gewissheit.

1. Wenn wir einem Urteile so entschieden zustimmen, dass alle Furcht des Irrtums ausgeschlossen ist, so sind wir unserer Erkenntniss gewiss. *Gewissheit ist mithin jener Zustand des Verstandes, in dem wir ohne Furcht zu irren ein Urteil für wahr halten, weil gewisse Gründe uns dazu berechtigen.* Wir haben demnach in der Gewissheit ein dreifaches Moment zu unterscheiden: 1. Das *Fürwahrhalten*; das hat die Gewissheit mit der Meinung gemein; 2. die *Entschiedenheit* des Fürwahrhaltens; diese unterscheidet die Gewissheit von der Meinung, schliesst aber nicht die Möglichkeit des Irrtums aus; denn das entschiedene Fürwahrhalten kann vorhanden sein, ohne dass das betreffende Ur-

teil den objektiven Sachverhalt wiedergiebt. Dann wäre dies nur eine subjektive Gewissheit, die jedoch auf den Namen »Gewissheit« im eigentlichen Sinne des Wortes nicht Anspruch erheben kann; 3. die Gewissheit muss sich stützen auf in der Sache liegende und erkannte Gründe; es genügt nicht, dass man etwas für wahr hält, was wirklich wahr ist; das kann auch bei der Meinung der Fall sein. — Das Wesen der Gewissheit besteht demnach in der durch die erkannte Sache selbst begründeten Notwendigkeit, von einem bestimmten Subjekt ein bestimmtes Prädikat auszusagen; wenn diese vorliegt, so haben wir eine notwendige, innere oder objektive Gewissheit. Diese innere Gewissheit kann entweder eine unmittelbare sein, wenn die Wahrheit eines Satzes sofort und unmittelbar einleuchtet oder eine mittelbare, wenn die Wahrheit eines Urteils nicht unmittelbar einleuchtet, sondern erst durch Schlussfolgerungen, die auf Sätze von unmittelbarer Gewissheit zurückführt, einleuchtend gemacht wird. Bei der unmittelbaren Gewissheit kann ich weiter keine Gründe angeben, warum ein Urteil wahr sein muss; aber deshalb ist sie nicht grundlos, da sie eben unmittelbar in sich selbst Gewissheit trägt. Mit einer solchen Gewissheit erkennen wir die Wahrheit der analytischen Sätze und der mathematischen Urteile z. B. $7 + 5 = 12$.

2. Je nachdem die objektive Notwendigkeit, mit der ein Prädikat von einem Subjekte ausgesagt wird, absolut ist oder hypothetisch,[1]) ist

[1]) Hypothetisch notwendig ist, was da sein muss, wenn eine gewisse Bedingung gegeben ist. So sind die Naturgesetze

auch die Gewissheit von der Wahrheit eines Satzes absolut oder hypothetisch.

Die absolute oder metaphysische Gewissheit ist jene, die mit dem Irrtum absolut unvereinbar ist. Das gilt von allen analytischen Urteilen; mithin eignet sie den ersten Grundsätzen, welche sich unmittelbar als unfehlbar erweisen (principia per se nota), z. B. das Princip des Widerspruchs, das Kausalitätsgesetz, die euklidischen Axiome. Ihnen zunächst steht die mittelbare metaphysische Gewissheit derjenigen Vernunftwahrheiten, deren wir durch Zurückführung auf jene Grundsätze gewiss werden. Weil diese Gewissheit vor allem in der Mathematik herrscht, nennt man sie auch mathematische Gewissheit. In der Philosophie erfreuen sich nur die beiden angeführten Principien und alle andern Sätze, die sich auf sie zurückführen lassen, dieser Gewissheit; mithin hat die metaphysische Gewissheit gerade in dem Gebiet, wo sie ihrem Namen nach vorzüglich herrschen sollte, weniger Geltung als in der Mathematik. Das kommt daher, dass die Mathematik eine rein formale Wissenschaft ist; ihre Regeln würden gelten, auch wenn die Welt der Dinge nicht existieren würde; dies gilt auch von der Logik; sonst aber geht die Philosophie von der gegebenen Welt aus und die Wahrheit ihrer Sätze leuchtet keineswegs immer so ein, dass das Gegenteil sich als undenkbar erweist.

Die hypothetische Gewissheit ist entweder eine physische oder moralische.

Physische Gewissheit eignet den synthe-

---

zwar nicht absolut — sie könnten auch nicht sein — aber doch hypothetisch notwendig, weil in der gegebenen Welt auch Gesetze herrschen müssen.

tischen (Erfahrungs-) Urteilen, die über Thatsachen der innern und äussern Erfahrung gefällt werden. Auch hier giebt es unmittelbar gewisse Wahrheiten, nämlich die Thatsachen des inneren Sinnes als solche. Bedingung für die Gewissheit der äussern Erfahrung ist, dass eine Ausnahme von den Naturgesetzen nicht stattfindet. Physisch gewiss sind wir darüber, dass jeder Körper einen Raum einnimmt, dass kein Toter wieder zum Leben ersteht, u. s. w.

Moralische Gewissheit haben wir von dem, was der allgemeinen in der Natur der freien Wesen begründeten und deshalb ständigen Handlungsweise entspricht. Bedingung für diese Gewissheit ist, dass die Menschen trotz ihrer Freiheit die in ihrer Natur begründete Handlungsweise einhalten; wenn mir demnach viele Menschen versichern, dass Afrika existiert, (und da es in der Natur des Menschen liegt, die Wahrheit zu sagen,) so kann ich von der Existenz dieses Erdteils überzeugt sein; da es ferner Regel ist, dass Mütter ihre Kinder lieben, so kann ich im Einzelfalle voraussetzen, dass eine gewisse Mutter ihr Kind liebt. Diese moralische Gewissheit hat ihre Geltung besonders in den Geschichtswissenschaften.

3. Aus dem Gesagten könnte man leicht den Schluss ziehen, dass nur die metaphysische Gewissheit eigentliche Gewissheit sei, da nur bei ihr der Irrtum unbedingt ausgeschlossen ist. Wir antworten darauf Folgendes: Jede Gewissheit enthält ein negatives und ein positives Moment: Das negative besteht in dem Ausschlus allen Zweifels und dieses ist bei jeder Gewissheit in gleichem Grade vorhanden; wo nämlich irgend ein Zweifel ist, da ist kein

entschiedenes Fürwahrhalten möglich. Das positive Moment ist die feste Überzeugung von der Wahrheit eines Urteils, die vor allem[1]) von der Notwendigkeit abhängt, mit der eine Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Prädikat ausgesprochen wird. Wir leugnen nun nicht, dass der Name »Gewissheit« der metaphysischen in einem vollkommneren Sinne zukommt als der physischen oder moralischen; dagegen müssen wir aufrechterhalten, dass auch sie eine Gewissheit im wahren Sinne des Wortes ist. Zur Gewissheit wird nämlich erfordert, dass wir etwas deshalb für wahr halten, weil wir uns auf in der Sache liegende Gründe stützen. Die Notwendigkeit nun, welcher die physiche Ordnung unterworfen ist, und die Gleichförmigkeit, mit der infolge der allen Menschen gemeinsamen Natur die moralische Ordnung innegehalten wird, bietet uns eine genügende Garantie, dass in einem besonderen Falle eine Ausnahme nicht statthabe oder stattfinden werde, so oft kein positiver Grund vorliegt, weswegen eine Ausnahme stattfinden sollte. Die Erkenntnis, dass eine Ausnahme — absolut gesprochen — möglich ist, könnte höchstens eine unvernünftige Furcht zustande kommen lassen; dies wäre der Fall, wenn man z. B. fürchten würde, es möchte die Speise, die man eben zum Munde führt, plötzlich zu einem Steine erstarren, obschon das — absolut gesprochen — keinen innern Widerspruch enthält.

---

[1]) Sie kann ausserdem abhängen von der Vollkommenheit des Erkenntnisvermögens, von der Uebung desselben und von der Aufmerksamkeit, die man dem Gegenstande entgegenbringt.

SECHSTES KAPITEL.

Der Skepticismus.

§ 1. Wesen des Skepticismus.

Nach Erläuterung der in der Noetik am häufigsten vorkommenden Begriffe können wir nunmehr dazu übergehen, uns mit dem Skepticismus auseinanderzusetzen, welcher die Möglichkeit der Wahrheit und Gewissheit leugnet. Um ihm jedoch kein Unrecht zu thun, müssen wir einen Unterschied machen zwischen der unwillkürlichen und der wissenschaftlichen Gewissheit. Die erstere wird durch keine Reflexion hervorgebracht, sondern ist dem Menschen angeboren. In dieser vorreflexiven Gewissheit trägt der Mensch die Überzeugung in sich von seinem Dasein, wie von dem Dasein der Aussendinge, welche er wahrnimmt, die Überzeugung von der Richtigkeit der Urteile und Schlüsse, die er ohne Kenntnis der Denkgesetze bildet, die Überzeugung endlich von der Wahrheit derjenigen Sätze, die er auf eine fremde Autorität hin glaubt. Aber diese unwillkürliche Gewissheit wird bei näherem Nachdenken nicht selten erschüttert; der nachdenkende Mensch findet, dass er nicht wenige Erkenntnisse mit Sicherheit für wahr gehalten hat, welche sich später als zweifelhaft herausstellen. Dadurch wird der forschende Denkgeist veranlasst, die unwillkürliche Gewissheit einer Prüfung zu unterziehen, um ihre Tragweite kennen zu lernen. Hier behauptet nun der Skepticismus, dass wir niemals einer objektiven Wahrheit gewiss werden können; daher sei es am besten, auf jede Gewissheit zu verzichten. Versuchen wir zunächst, einen

historischen Überblick über die Entwicklung des Skepticismus zu gewinnen!

§ 2. *Geschichtliche Entwicklung des Skepticismus.*

1. Verfolgen wir den Skepticismus so weit zurück, als es möglich ist, so müssen wir Heraklit von Ephesus (c. 535— c. 475), entsprossen aus einem vornehmen ephesischen Geschlechte, als Haupt- und Urquell der skeptischen Richtungen bezeichnen. Ist ihm doch alles im beständigen Wechsel und Werden begriffen; wir treten nicht zweimal in denselben Fluss, rühren nicht zweimal dasselbe Ding an, so schnell und rasch sind die Veränderungen der Dinge. Das Werden hört niemals auf, es giebt sonach kein beharrendes Sein. Durch das unaufhörliche und rasche Werden sind die Gegensätze eins; Leben und Tod, Wachen und Schlafen, Alter und Jugend, Licht und Dunkel sind eins, indem jeder Zeit dieses aus jenem und jenes aus diesem entsteht.[1]) Dem, was die einzelnen durch die Sinne aufnehmen, ist nicht zu trauen. Derselben Meinung sind die Eleaten (ihr Gründer ist Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien c. 570— c. 470; ihr Hauptvertreter Parmenides aus Elea (c. 515— c. 450), welche lehren, dass es nur ein wahres Sein gebe, von dem man durch das Denken eine überzeugungskräftige Erkenntnis gewinnen könne; die vielen und wechseln-

[1]) Um aber nicht einen falschen Begriff von Heraklits Philosophie zu veranlassen, fügen wir noch hinzu, dass ihm der Prozess, in welchem sich alles bewegt und verändert, ein vernünftiger, gesetzmässiger ist; Heraklit ist es gerade, der den Gedanken des in der Welt wirkenden und von ihr nicht zu trennenden Logos in die Philosophie eingeführt hat.

den Dinge seien nur Sinnentrug. Daher geht auch die ganze Dialektik des Eleaten Zenon (geb. c. 490—485) darauf aus, die Realität der Bewegung zu leugnen. — Auf Grund der heraklitischen Lehre erklärte der Individualist Protagoras von Abdera (c. 480 bis 411) alle objektive Erkenntnis für unmöglich, weil Subjekt und Objekt in steter Veränderung begriffen seien; auf Grund der eleatischen Lehre erklärte der Rhetor Gorgias von Leontini (c. 485—385), dass das Sein ohne Unterschiede auch den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt und seinen Merkmalen und damit alle Erkenntnis aufhöbe. Der Unterschied zwischen Protagoras und Gorgias besteht darin, dass bei dem ersteren jedes Urteil wahr ist, bei dem letzteren keines; beide kommen darin überein, dass es eine objektive Wahrheit nicht giebt.

2. Sowie auf die erste Periode der griechischen Philosophie die Skepsis folgte, so schloss sich auch an die Produktion der grossen philosophischen Systeme des Platonismus, Aristotelismus, Stoicismus und Epikureismus eine kritische Durcharbeitung derselben an, die schliesslich zum Skepticismus führte. Es sind nacheinander drei skeptische Schulen hervorgetreten.

a) Pyrrhon aus Elis, zur Zeit Alexander des Grossen (c. 360—270), behauptete, dass von je zwei einander widersprechenden Sätzen der eine um nichts mehr wahr sei als der andere; er erklärte alles ausser der Tugend für gleichgültig und empfahl durch Enthaltung vom Urteil (εποχή) sich Gemütsruhe (αταραξια) zu verschaffen. Pyrrhon selbst hat seine Ansichten nur mündlich entwickelt; am wenig-

sten getrübt sind die Berichte über ihn, welche auf die Schriften des Sillographen (Sillen=Spottgedichte) Timon von Phlius, seines Schülers, (c. 325 bis c. 235) zurückgehen; derselbe lehrte, dass wir nur wissen, wie die Dinge uns erscheinen; ihr wahres Sein aber sei nicht bekannt.

b) Infolge der Lehre Platons, dass die Erscheinungswelt nicht das wirkliche Sein ist, wie überhaupt seines einseitigen Rationalismus sehen wir unter seinen Anhängern, die sich zur Akademie zusammengeschlossen hatten, mehr und mehr eine skeptische Richtung um sich greifen. Jedoch war der akademische Skepticismus nicht so radikal wie der pyrrhoneische, da er wenigstens Wahrscheinlichkeit und verschiedene Grade von ihr anerkannte, was die Akademie später wieder dem Dogmatismus zuführte. Ferner suchten nur die Pyrrhoneer und nicht die Akademiker, worin sich gerade der Anschluss der letzteren an Sokrates zeigte, in der Ataraxie das oberste Ziel der Ethik. Die Häupter der mittleren[1]) Akademie sind: 1. Arkesilaus (c. 315—241 v. Chr.) aus Pitane in Aeolien, der in der Dialektik und Ethik vielfach auf Sokrates zurückging, was später die Rückkehr zum Dogmatismus veranlasste, da ja Sokrates inmitten der Verwirrung, welche die Sophistik angerichtet hatte, den Grund zu einem neuen Gebäude der Wissenschaft zu legen versuchte; 2. Karneades von Kyrene (214—129 v. Chr.), der zuerst eine Theorie der Wahrscheinlichkeit ausbildete. Das Wissen erklärte er für unmöglich; wollte man sich

[1]) Im Gegensatz zur älteren, welche aus Schülern Platons oder unmittelbaren Schülern dieser bestand.

aber deswegen allen Urteils enthalten, so käme man gar nicht zum Handeln; daher müsse man wenigstens Wahrscheinlichkeit annehmen. Diesen Probabilismus der Akademie hat am besten Cicero dargestellt.

c) Während sich die Akademie in ihrer weiteren Entwickelung dem Dogmatismus zuwandte, wurde die pyrrhoneische Skepsis durch Aenesidemus aus Knossus erneuert, der im ersten Jahrhundert v. Chr. in Alexandrien lehrte. Bekannt ist er vor allem durch seine zehn Gründe (τρόποι), weswegen man Skeptiker sein müsse; von besonderer Wichtigkeit sind auch seine Argumente gegen das Kausalitätsprincip. Dieser Skepticismus verbreitete sich auch in der empirischen Ärzteschule in Alexandrien, als deren bedeutendster Vertreter der um 200 n. Chr. lebende »methodische« Arzt Sextus zu nennen ist; seine noch erhaltenen Schriften sind: »Pyrrhoneische Skizzen« und »Gegen die Mathematiker«; diese Werke enthalten fast alle Einwürfe, die gegen die Gewissheit überhaupt erhoben werden können.

3. Als in der Renaissance fast alle Lehren der Alten wieder erneuert wurden, fand auch der Skepticismus seine Vertreter; in der Regel wurde von ihnen die Schwäche der Vernunft betont, um die Notwendigkeit der Offenbarung hervortreten zu lassen. Dies thaten besonders die Reformatoren (Luther, Calvin) und später im 17. Jahrhundert die Jansenisten. Einer der bedeutendsten Skeptiker der Renaissance war der geistreiche Weltmann Michael de Montaigne (1533—92). Er dringt vor allem darauf, das Individuum, das seine Kräfte entfalten und sein Dasein geniessen möchte, frei zu machen von den Fesseln, die ihm Umgebung und Über-

lieferung geschmiedet haben; darum weist er hin auf die Relativität aller Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft; sie kommen und gehen und andere treten an ihre Stelle; mithin ist auch ihre Quelle, der Menschenverstand, etwas Relatives, Schwankendes. Das selbstbewusste Wissen wird noch mehr erschüttert durch den Nachweis, dass selbst seine scheinbar sichere Grundlage, die sinnliche Wahrnehmung, unablässigem Irrtum unterliegt. Für das praktische Leben gelte als Richtschnur das auf Selbsterkenntnis gegründete Leben secundum naturam (Grundsatz der Stoiker) und die Offenbarung. Sein Schüler und Freund, der Geistliche Pierre Charron (1541—1603) lehrt, dass unsere Sinne nicht imstande sind, uns Erkenntnis zu geben; die Weisheit beruht darin, dass man das Urteil suspendiert, da die Wissenschaft nicht erreichbar ist. Ausserdem sind als Skeptiker zu nennen: der Lehrer der Medizin und Philosophie Franz Sanchez (1562—1632), weiterhin der Erzieher Ludwig XIV. François de la Mothe le Vayer (1586—1672), der die Theologie auf den blossen Glauben einschränkte; seine Schüler waren Sam. Sorbière (1615—70), der des Sextus Empiricus pyrrhoneische Skizzen übersetzte, und Simon Foucher, Kanonikus in Dijon (1644—96), der die akademische Skepsis empfahl. Auch Josef Glanville, Hofkaplan Karls II (1636—80), huldigte dem Skepticismus, um den religiösen Glauben gegen jeden Angriff zu sichern; er war bes. in Betreff des Kausalitätsgesetzes Vorgänger Humes. Der Abt Hieronymus Hirnhaym (gest. zu Prag 1679) war zwar kein Feind wissenschaftlicher Studien, hielt aber die Grundsätze alles Denkens für widerlegt durch be-

stimmte christliche Dogmen, z. B. den der Kausalität durch das Dogma von der Weltschöpfung; darum betonte er vor allem die Offenbarung. Dasselbe that Piere Daniel Huet, Bischof von Avranches und neben Bossuet Erzieher des Dauphin (1633 bis 1721); nach ihm hängt die Gültigkeit der höchsten Erkenntnisgrundsätze von dem Willen Gottes ab, der sie in jedem Augenblick umstossen kann; wertvoll sei daher nur die Offenbarungserkenntnis. Einer der weitgehendsten Skeptiker war Pierre Bayle (1647—1706), bekannt durch sein Dictionnaire historique et critique. Sein Zweifel richtet sich selbst gegen die absolute Gültigkeit der mathematischen Axiome; seinen grossen Scharfsinn verwendet er darauf, um überall Widersprüche zwischen Glauben und Vernunft aufzudecken; trotzdem war er persönlich gläubig. David Hume (1711—76), Philosoph, Staatsmann und Historiker, leugnete die Objektivität des Substanz- und Kausalitätsbegriffes, so dass bei ihm alles objektive Wissen in subjektives Meinen aufgeht.

4. Von Hume beeinflusst, kam Kant (1724 bis 1804) schliesslich zu dem skeptischen Resultat, dass man über das »Ding an sich« nichts wissen könne. Dem Idealisten Fichte (1762—1814) »verwandelte sich alle Realität in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt«. Hegel (1770 bis 1831) vernichtete, obgleich er überzeugt war, das letzte Wort gesprochen zu haben, durch seine Aufhebung der allgemeinsten Denkgesetze alle Gewissheit. Auch die Traditionalisten, die im Interesse des Glaubens die Fähigkeit der Vernunft herabsetzten, sind den Skeptikern beizuzählen. Schliess-

lich gehören hierher alle diejenigen, welche eine Metaphysik als Wissenschaft leugnen; wir nennen von ihnen Ernst Laas (1837—85, seit 1872 Prof. in Strassburg), der mit seinen Anschauungen sogar an die des Protagoras anknüpft.

§ 3. Kritik des Skepticismus.

a) Der Skepticismus ist unmöglich, da er mit mit sich selbst in Widerspruch gerät.

1. Die Skeptiker konnten nicht so weit gehen zu leugnen, dass etwas so oder so erscheine, sondern sie behaupteten nur, man könne nicht wissen, dass etwas so oder so sei. Man wird diese Ansicht erklärlich finden, wenn man bedenkt, dass es uns meistens nicht vergönnt ist, das Wesen der Dinge zu erkennen. Wissen wir nun nach den Skeptikern nicht, wie ein Ding ist, so kann man auch zu der Behauptung fortschreiten, man könne irgend ein Urteil über ein Ding mit demselben Rechte wahr oder falsch nennen. Sollten jedoch die Skeptiker noch darüber hinaus gemeint haben: sie behaupten nichts, nicht einmal das, dass es nichts Gewisses gebe, so müssen wir das eine Sophisterei nennen; wenn nämlich über keine Sache etwas gewusst werden kann, so ist klar, dass damit alle Gewissheit aufgehoben ist. — Wie ist nun dieser Skepticismus zu widerlegen? Vielleicht durch das auf S. 82 erwähnte Dilemma? Jedoch damit ist noch nicht viel erreicht; denn wenn dabei herauskommen soll, dass es wenigstens eine Wahrheit, nämlich die Behauptung der Skeptiker, giebt, so ist damit dem Wahrheitsbedürfnis des Menschen geradezu Hohn gesprochen. Anders stellt sich jedoch die Sache dar, wenn sich nachweisen lässt, dass der

Skepticismus in sich widerspruchsvoll ist und sich darum aufhebt. Die Skeptiker berufen sich nämlich für ihre Behauptung darauf, dass uns die Sinne täuschen. Woher aber wissen sie denn, dass uns die Sinne täuschen? Wenn nichts sicher ist, so kann man doch auch nicht wissen, ob einen die Sinne *täuschen*. Wenn ferner der Skeptiker glaubt, sein Princip *beweisen* zu können, so muss er doch wenigstens zugeben, dass die Gesetze, die er beim Beweisen befolgt, wahr sind. Sind aber nicht einmal die allgemeinsten Denkgesetze wahr, dann kann der Skepticismus auch nicht seine Behauptung beweisen. Wie will überhaupt der Skeptiker seinen Standpunkt verteidigen, wenn nicht mit Gründen und Thatsachen? Um aber auf diese sich berufen zu können, muss er den Glauben an die *subjektive Erkenntnisfähigkeit* und *objektive Erkennbarkeit* immer schon voraussetzen und damit seinen Standpunkt aufgeben.

2. Dazu kommt noch, dass die Skeptiker nur in der Theorie, nicht in der Praxis Skeptiker sind. Oder hat etwa einmal ein Skeptiker anstatt des Brodes die leere Hand zum Munde geführt? Hat einer überhaupt einmal die Notwendigkeit der Nahrung zum Leben bestritten? Wird nicht von Pyrrho erzählt, dass er, als er einmal von einem Hunde angefallen wurde, ihm auswich, ohne zu untersuchen, ob es ein wirklicher Hund oder nur ein Schein war? Wenn trotzdem Antigonus Carystius (c. 225 v. Chr.) von ebendemselben Pyrrho berichtet, derselbe sei bissigen Hunden und schnell auf ihn zu fahrenden Wagen nicht ausgewichen, sei ruhig auf jähe Abgründe losgegangen und habe Gespräche auch dann

noch fortgesetzt, als sein Begleiter sich längst entfernt hatte, so ist das mit Pierre Bayle in das Gebiet der abgeschmackten Erdichtungen zu verweisen. Sobald es sich nämlich um Praxis und Not des Lebens handelt, verlässt selbst den eingefleischtesten Skeptiker seine Zweifelsucht.

b) Die Gründe, auf die der Skepticismus sich stützt, sind hinfällig.

1. Der Skepticismus weist besonders darauf hin, dass der Verstand uns oft täuscht und dass selbst die klarsten Wahrheiten angefochten wurden; deshalb verdiene er kein Vertrauen. — Wir antworten: Obgleich der Verstand uns manchmal täuscht, so geht doch daraus nicht hervor, dass er uns immer täuschen muss. Wenn Bayle und Hume meinen, die menschliche Vernunft sei dazu verurteilt, ewig im Zweifel und Nebel herumzutappen, weswegen man an aller Gewissheit verzweifeln müsse, so ist das gewiss nicht klüger, als wenn jemand sich deshalb zu Tode hungerte, weil er sich nicht überzeugen kann, ob die ihm vorgesetzten Speisen nicht vergiftet sind. Jedenfalls ist es viel vernünftiger, den Vorwurf des Dogmatismus einzustecken als deshalb, weil man sich dann und wann irren kann, dem Verstande die Wahrheitsfähigkeit schlechthin abzusprechen. Übrigens würden Täuschungen nicht so oft vorkommen, wenn wir uns immer vor den Quellen des Irrtums hüten wollten.

2. Sehr für den Skepticismus zu sprechen scheint Kants Lehre von den Antinomien der rationalen Kosmologie. Es lässt sich nach Kant mit vollkommener Strenge indirekt beweisen, dass die Welt räumlich und zeitlich begrenzt ist, dass jede

zusammengesetzte Substanz aus einfachen Teilen besteht, dass es neben der Kausalität nach Naturgesetzen auch eine Kausalität durch Freiheit und dass es als Ursache der Welt ein schlechthin notwendiges Wesen giebt. Aber mit gleicher Stringenz und gleichfalls indirekt lasse sich das Gegenteil beweisen: die Welt ist nach Raum und Zeit unendlich, es giebt nichts Einfaches in der Welt, es giebt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur, es existiert weder in noch ausser der Welt ein schlechthin notwendiges Wesen. Das ist die berühmte Lehre von dem Widerstreit der vier kosmologischen Thesen und Antithesen; durch sie schien die Einschränkung der Erkenntnis auf die Erscheinungen bei Kant eine bedeutsame Bestätigung zu erhalten. — Diese Widersprüche sind aber nur scheinbar. Schon von vornherein müssen wir sagen: würden wirklich Antinomien existieren, dann würde der Verstand mit logischer Konsequenz uns zum Irrtum führen. Man könnte also höchstens zugeben, dass gewisse Probleme für uns nicht lösbar sind, nicht aber absolut. Aber auch diese Koncession ist nicht notwendig; das ersehen wir aus folgenden Andeutungen: 1) die Welt ist in Raum und Zeit actu begrenzt, aber potentia in indefinitum einer Erweiterung fähig; 2) wenn Kant unter einfachen Teilen solche versteht, die sich nicht weiter teilen lassen, so besteht jeder zusammengesetzte Körper aus Teilen, die in Wirklichkeit nicht mehr teilbar sind und die wir Atome nennen; wenn dagegen in der Antithese behauptet wird, es giebt nichts Einfaches, weil doch jedes Körperliche sich wieder müsse teilen lassen, so erwidern wir

darauf, dass diese Teilung nur in Gedanken vorgenommen werden kann; 3) die dritte Antithese wird dadurch hinfällig, dass Kant Freiheit gleichsetzt mit gesetzloser Wirksamkeit; 4) die vierte Antithese wird durch den kosmologischen Gottesbeweis widerlegt.

3. Wenn uns der Verstand erst mehrmals getäuscht hat, sagen die Skeptiker, dann bleibt immer die Furcht zurück, er könnte uns auch weiterhin jedesmal täuschen; wer soll uns nun sagen, wo Wahrheit und wo Irrtum ist, wenn der Verstand uns stets täuschen kann? Dieser Vorwurf geht von Arkesilaus, der damit Zenon, den Gründer des Stoicismus bekämpft, bis hin auf Bayle. — Antwort: Unser Verstand braucht nicht mit Hülfe eines anderen Verstandes und so fort ins Unendliche zur Gewissheit gebracht werden; dies wäre nur dann notwendig, wenn er nicht die Möglichkeit besässe, seine eigenen Akte zu prüfen. Da er das aber vermag, so kann er sich wohl versichern, ob er in einem bestimmten Falle einer Wahrheit gewiss sein könne, zumal er früher oder später in seinem Forschen auf Wahrheiten treffen wird, die unumstösslich sicher sind.

4. Jedenfalls, behauptet man, lässt sich der Skepticismus nur durch eine petitio principii widerlegen, indem man nämlich die Möglichkeit der Gewissheit, die in Frage steht, voraussetzt. — Antwort: Dieser Vorwurf ist ganz ungerechtfertigt, da die Gegner des Skepticismus ja auf Grund der natürlichen Gewissheit, die auch der Skepticismus anerkennt, die wissenschaftliche zu erweisen suchen. Wohl aber kann dieser Vorwurf gegen die Skeptiker

selbst erhoben werden, die an aller Gewissheit von vornherein zweifeln.

5. Kann denn, so sagt man schliesslich noch, jene Lehre falsch sein, die nicht nur den Irrtum, sondern selbst die Möglichkeit des Irrtums ausschliesst? Eine solche Lehre ist aber der Skepticismus. — Antwort: Der Skepticismus schützt nur dadurch vor Irrtum, dass er die Möglichkeit jeder bewussten wahren Erkenntnis leugnet. Eine solche Irrtumslosigkeit ist aber ohne allen Wert.

c) Positive Gründe gegen den Skepticismus.

1. Gegen den Skepticismus spricht vor allem unser Wahrheitstrieb; so wie dem leiblichen Triebe nach Speise die Nahrung entsprechen muss und entspricht, so auch dem geistigen Hunger- und Dursttriebe die Wahrheit. Wer die Möglichkeit der Befriedigung unseres Wahrheitstriebes leugnet, der leugnet damit implicite auch jede Möglichkeit der Realisierung unseres vernünftigen Wesens.

2. Gegen diejenigen Skeptiker, welche meinen, dass unsere Vernunft zwar auf dem natürlichen Gebiete Erkenntnisse gewinnen könne, nicht aber in betreff der übernatürlichen Wahrheiten, weisen wir darauf hin, dass die auf dem natürlichen Wissensgebiete als gültig anerkannten Denkgesetze auch allgemein gelten müssen; dann aber sieht man nicht ein, warum nach diesen Gesetzen nicht Schlussfolgerungen in Bezug auf metaphysische Wahrheiten gestattet sein sollen. Wird ferner die Fähigkeit der Vernunft herabgesetzt, um desto mehr die Notwendigkeit der Offenbarung hervortreten zu lassen, so wird dadurch dem Glauben ein schlechter Dienst geleistet; wenn nämlich nicht bewiesen werden

kann, dass Gott existiert und dass er sich uns geoffenbart hat, so wird der Glaube unvernünftig und hinfällig. So geschah es, dass der übergläubige Protestantismus bald in glaubenslosen Rationalismus umschlug und dass de Lammenais, der Tertullian des 19. Jahrhunderts, ein Ungläubiger wurde.

3. Schliesslich sprechen auch die Konsequenzen des Skepticismus gegen ihn. Wenn das Streben nach Wahrheit als fruchtlos hingestellt wird, so wird damit der Unterschied zwischen Mensch und Tier verwischt. Besonders hinfällig zeigt er sich auch dadurch, dass er mit dem sittlichen Leben, das in vielen Dingen zweifellose Gewissheit fordert, unverträglich ist.

Mithin ist der Skepticismus unhaltbar und nur der Dogmatismus möglich.

SIEBENTES KAPITEL.

Der Dogmatismus.

Seit Kant ist es üblich, unter Dogmatismus diejenige philosophische Richtung zu verstehen, welche, ohne zuvor die Quellen und die Grenzen der Erkenntnis untersucht zu haben, im guten Glauben an die Kraft der Vernunft zur Erkenntnis des absoluten Princips gelangen zu können meint und auf die Erkenntnis dieses Princips alle andere philosophische Erkenntnis gründet. Von diesem Dogmatismus, der bes. im 18. Jahrhundert infolge seines allzu grossen Vertrauens auf die Tüchtigkeit des menschlichen Verstandes den Anspruch erhob, alles erklären zu können, ist unser Dogmatismus wohl zu unterscheiden. Wir verstehen hier unter Dogmatismus diejenige erkenntnistheoretische Welt-

anschauung, welche gewisse Erkenntnisse fest für wahr hält, weil in der Sache liegende Gründe dazu nötigen. Es sind das diejenigen Wahrheiten, ohne deren unbedingte Annahme alle Erkenntnis unmöglich ist; hierher gehören: 1. Die Existenz des denkenden Subjekts, 2. die Befähigung der Vernunft zum Erkennen der Wahrheit, 3. das Princip des Widerspruches, 4. das Princip des hinreichenden Grundes. Diese Wahrheiten können unmöglich bewiesen werden. Die Existenz einer Sache kann man nur aus ihren wahrnehmbaren Eigenschaften erschliessen, aber diese Eigenschaften setzen ja schon die Existenz des Dinges voraus; so sehen wir, dass niemand seine eigene Existenz beweisen kann. Ein Gleiches ergiebt sich für die andern drei Sätze. Dieselben bedürfen aber auch keines Beweises; wir geben ihnen nämlich unsere feste Zustimmung weder aus blosser Willkür noch aus rein subjektiver Notwendigkeit, sondern weil sich ihre Wahrheit mit unverkennbarer Klarheit jedem Verstande aufzwingt; jeder sieht ein, dass die Wahrheit dieser Sätze in der objektiven Sachlage fest gegründet ist. — Diese Wahrheiten werden mit Recht Grundwahrheiten (veritates primitivae) genannt, nicht etwa, als ob sie deduktive Principien sind, aus denen sich alle andern Erkenntnisse ableiten liessen, sondern nur deshalb, weil der Glaube, an ihre Wahrheit aller Erkenntnis vorangehen muss; in diesem Sinne ist jede Wissenschaft dogmatisch.

Bei diesen Wahrheiten muss mithin der Zweifel Halt machen, sonst ist er aber berechtigt.

ACHTES KAPITEL.

Der methodische Zweifel des Cartesius und Hermes.

1. Wegen der Unvollkommenheit unseres Erkennens ist der Zweifel nicht nur möglich, sondern auch berechtigt; gerade durch ihn werden wir zum Nachdenken angeregt, wird unser Wissen gereinigt und geläutert, von Vorurteilen befreit, von unbegründeten Urteilen bewahrt. Aus dem, was wir gegen den Skepticismus angeführt haben, sieht jeder ein, dass hiermit nicht dem principiellen Zweifel, sondern nur dem Zweifel als Durchgangsstadium, dem methodischen Zweifel, das Wort geredet werden soll. Dieser Zweifel ist kein allgemeiner, auch kein endgültiger, sondern bloss ein vorläufiger, da er angewandt wird, um ein möglichst irrtumsfreies Wissen zu gewinnen. Jedoch kann man hierbei leicht zu weit gehen und so in den principiellen Zweifel geraten. Das wird uns klar, wenn wir den methodischen Zweifel des Cartesius und Hermes etwas näher betrachten.

2. Cartesius wurde 1596 zu Lahaye in Touraine geboren, lebte 1629—49 an 13 verschiedenen Orten der Niederlande ganz unabhängig, mit der Ausbildung seines Systems beschäftigt, folgte 1649 einem Rufe der Königin Christine von Schweden nach Stockholm, wo er aber bereits 1650 dem für ihn zu rauhen Klima erlag. Er wollte die Philosophie gegen die Zweifelsucht der Skeptiker in Schutz nehmen und ihr eine feste, wissenschaftliche Grundlage geben. Welche soll das aber sein? Nicht die Sinne, denn diese führen uns so oft irre, dass man ihnen nicht trauen kann. Wir verlachen die Wahn-

sinnigen, welche glauben, in Purpurgewänder gekleidet zu sein; aber gaukelt uns der Traum nicht oft Bilder vor, die vielleicht eben so wahnsinnig sind und doch halten wir sie für wahr! Könnte nicht unser Leben ein Traum zweiter Potenz sein? Was kann überhaupt an den körperlichen Dingen wahr sein, da sie jedem Sinn sich anders darstellen, ja demselben Sinn zu verschiedenen Malen wieder anders? Selbst den mathematischen und logischen Wahrheiten ist nicht zu trauen; denn könnte unser Verstand nicht so geartet sein, dass er uns immer täuscht? Nur eines lässt einen Zweifel nicht zu: dass ich, der ich alles bezweifle, existiere; cogito, ergo sum.[1]) Auch wenn ich in einer Scheinwelt lebe, auch wenn mein eigener Körper nur ein Phantom ist, so b i n ich doch, zwar als der Verblendete, aber ich bin doch. Das ist der einzig sichere Ausgangspunkt der Philosophie. Zur Anerkennung dieser Wahrheit hat uns die Klarheit und Bestimmtheit bewogen, mit der sie sich uns aufgedrängt hat. Mithin darf als allgemeine Regel angenommen werden, dass alle klaren und bestimmten Ideen wahr sind. Jeder Mensch hat nun eine solche Idee von Gott als einem unendlich vollkommenen Wesen; mithin muss Gott auch existieren, denn die Existenz gehört zur Vollkommenheit.

[1]) Cogito, ergo sum ist kein Syllogismus; denn es fehlt der Obersatz, der nicht ergänzt werden kann, da Cartesius ausdrücklich alle allgemeinen Sätze verworfen hat; dieser Satz ist vielmehr ein unmittelbares durch Intuition aufgedrängtes Urteil. Unter Denken versteht Cartesius nicht nur das Denken im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern auch das Wollen, Fühlen, überhaupt jeden Bewusstseinsinhalt.

Wegen dieser Eigenschaft kann Gott den Menschen auch nicht so erschaffen haben, dass er sich immer täuschen müsste; denn der Wille, einen zu täuschen, ist eine Unvollkommenheit. Alles dasjenige ist somit wahr und gewiss, was ich klar und bestimmt erkenne. — Hermes (Prof. der kath. Theol. in Münster und Bonn 1775—1831) riet seinen Zuhörern, an allen geoffenbarten Wahrheiten solange zu zweifeln, bis sie Beweise für dieselben fänden; dann würden sie auch die Zweifel anderer lösen können.

3. Wir geben gern zu, dass jedes Denksubjekt seiner eigenen Existenz unbedingt gewiss ist, müssen aber bestreiten, dass aus dieser Wahrheit sich alle andern ableiten lassen. Für jede andere Erkenntnis finden wir nämlich nach Cartesius erst in der Wahrhaftigkeit Gottes eine Bürgschaft. Aber wie will Cartesius des Daseins Gottes gewiss werden mit seiner unzuverlässigen Vernunft, die keine allgemeine Wahrheit, auch nicht das Gesetz des Widerspruchs und der Kausalität, für gewiss gelten lässt? Wenn der Geist, wie Descartes versichert, vor dem Zweifel seinem eigenen Denken, mag es noch so klar und notwendig scheinen, nicht trauen kann, wie kann er ihm dann trauen, wenn es nachher findet, dass Gott existiert und dass er wahrhaftig ist? Wenn er auch den Gedanken Gottes in sich findet, so kann er doch das Dasein Gottes daraus noch nicht ableiten. So schlägt der Cartesianische Skepticismus in den Dogmatismus um. Obgleich Descartes voraussetzungslos sein will, setzt er doch voraus 1. die Richtigkeit des Denkens, 2. die objektive Beziehung der Natur zu unserm Denken und 3. die Existenz eines absolut vollkomme-

nen und wahrhaftigen Wesens. Wir haben ferner gesehen, dass es neben der eigenen Existenz noch andere Grundwahrheiten giebt; werden diese bezweifelt, so ist es auch um die Evidenz des cartesischen Ausgangspunktes geschehen. — Nicht anders steht die Sache mit Hermes. Wäre er konsequent gewesen, so hätte er alle Glaubenswahrheiten über Bord werfen müssen; denn keine derselben kann so einleuchtend gemacht werden, dass der Verstand sie anerkennen m u s s. Vielmehr haben wir nur zu prüfen, ob eine Wahrheit von Gott geoffenbart ist; wenn wir d e s s e n sicher sind, müssen wir jeden Zweifel fahren lassen, auch wenn wir ihre Wahrheit durch blosse Vernunftgründe nicht darlegen können.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die Quellen der Erkenntnis.

Nachdem wir im allgemeinen gezeigt haben, dass Wahrheit und Gewissheit möglich ist, wollen wir die einzelnen Erkenntnisgebiete durchgehen und uns fragen, wann wir in ihnen zur Wahrheit und Gewissheit über eine Sache gelangen können. Welches sind nun die verschiedenen Quellen der Erkenntnis? Sollen wir überhaupt eine Erkenntnis haben, so müssen wir um sie wissen, m. a. W. sie muss in unserm Bewusstsein existieren. Aller Bewusstseinsinhalt kann nun auf etwas hinweisen, was in uns selbst vorgeht oder was sich ausserhalb von uns befindet; jenes sind die T h a t s a c h e n d e s i n n e r n S i n n s, diese die d e r ä u s s e r n S i n n e. Geht

der Mensch von dem durch die Sinne unmittelbar Gegebenen weiter, um allgemeine Wahrheiten zu erschliessen, so kann das nur mit Hülfe der Vernunft geschehen. Will er sich weiterhin nicht mit dem engen Wissenskreis begnügen, der ihm durch seine individuelle Erfahrung und Vernunft gezogen ist, sondern will er auch etwas über das von ihm durch Ort und Zeit Getrennte erfahren, so muss er andern glauben. Wir sehen mithin, dass es drei Erkenntnisquellen giebt: die Sinne, die Vernunft und den Glauben oder die Autorität. Es ist von vornherein klar, dass diese drei in Wirklichkeit eine der andern Dienste leisten; ohne die äussere Erfahrung würde z. B. die Vernunft nicht viel erkennen können. Trotzdem müssen wir die einzelnen Quellen gesondert betrachten, um das aus jeder einzelnen fliessende Wissen kennen zu lernen.

NEUNTES KAPITEL.

Die Thatsachen des Innenlebens.

1. Die Fähigkeit, vermöge deren wir von dem, was in uns vorgeht, Kenntnis erhalten, nennen wir Bewusstsein. Nicht alle innern Thatsachen werden von ihm wahrgenommen; die Funktionen des vegetativen Lebens, wie Verdauung, Blutumlauf treten nicht ins Bewusstsein[1]). Auch kann nicht behauptet werden, dass alle Innenzustände, deren wir uns an und für sich bewusst werden können, immer wahrgenommen werden. Wir behaupten nur, dass

[1]) Es sei denn, dass sie durch eine Störung gehemmt werden.

wir durch den innern Sinn oder das Bewusstsein unmittelbar von jenen Zuständen, die thatsächlich augenblicklich im Bewusstsein auftreten, erfahren; diese innern Thatsachen nehmen wir wahr, ohne über sie zu urteilen; wie wir mit dem Auge des Körpers die Gegenstände schauen, welche uns umgeben, so schauen wir durch das Bewusstsein, was sich in unserm Innern vollzieht. Sobald wir die Aufmerksamkeit auf uns selbst richten, werden wir unmittelbar inne, in welchem thätigen oder leidenden Zustande wir uns eben jetzt befinden, erkennen also uns selbst als daseiend und zwar in einer bestimmten Zuständlichkeit daseiend. Wir erkennen ferner, so oft wir durch den innern Sinn auf uns selbst merken, dass unser Ich ein wesentlich sich gleichbleibendes Sein ist. Denn wenn auch das Ich in jedem Bewusstseinsakte merkt, dass es nicht mehr ganz so ist wie es vorher war, weil frühere Zustände an ihm verschwunden und neue aufgetreten sind, so muss es doch wesentlich sich gleich bleiben, weil es sonst in jedem Bewusstseinsakte vergessen hätte, dass und was es vorher war. Jedoch nur die innern *Thatsachen* erfahren wir unmittelbar durch den innern Sinn, nicht aber die Beschaffenheit und Entstehungsweise unserer Innenzustände noch das ihnen zu Grunde liegende Seelenwesen. Diese eigentliche Selbsterkenntnis wird nur allmählich auf Grund des unmittelbaren Bewusstseins gewonnen.

2. Diese durch das Bewusstsein uns vermittelte Erkenntnis unserer Innenzustände ist eine untrügliche: das Bewusstsein kann eine Empfindung nicht anders auffassen, als sie sich kundgiebt; es kann keine Empfindung wahrnehmen, wo keine ist.

Folgerung: Indem wir durch das Bewusstsein die Zustände unseres Ich erkennen, erhalten wir auch Kunde von unserm Körper und dem Dasein unserer äussern Sinne. Das Bewusstsein berichtet uns nämlich nicht nur, dass wir Schmerz empfinden, sondern auch, dass der Schmerz ein ausgedehnter ist; jenes Ausgedehnte aber, das zu unserem Ich gehört, nennen wir Körper. Weiterhin sagt uns das Bewusstsein nicht nur, dass wir an bestimmten Teilen unseres Körpers sehen, hören, fühlen, was an sich noch nicht das Dasein von Sinnesorganen verbürgt, sondern auch, dass von jenen Körperteilen als Organen die Wahrnehmung ausgeht; denn nach dem Zeugnisse unseres Bewusstseins hängt es lediglich von der Öffnung und Schliessung der Augen, Ohren, Nase ab, ob wir sehen, hören, riechen.

3. Die Einwände, welche man gegen die Zuverlässigkeit des Bewusstseins vorzubringen pflegt, lassen sich im allgemeinen auf eine Verwechselung der unmittelbaren Bewusstseinsurteile mit solchen zurückführen, die aus jenen abgeleitet sind. Im besondern machen wir auf folgendes aufmerksam.

a) Schon bei gesunden Menschen bemächtigt sich oft die Einbildungskraft des im Bewusstsein Gegebenen und mischt ihm fremde Elemente bei; ferner bewahrt das Gedächtnis das durch das Bewusstsein Wahrgenommene nicht immer treu auf; noch öfter kommt es vor, dass man, anstatt einfach über den Thatbestand des Bewusstseins zu referieren, über Natur und Ursprung desselben urteilt; so kann es denn geschehen, dass man behauptet, etwas zu verstehen, was einem gar nicht klar ist, dass man etwas für ein gutes

Werk hält, was gar nicht ein solches ist; würde in diesen Fällen der Betreffende nur darüber berichten, was er im Bewusstsein vorfindet, so müsste er sagen: ich *scheine* das verstanden zu haben, ich *glaube* ein gutes Werk gethan zu haben; behauptet er aber mehr, so ist das nicht mehr die reine Bewusstseinsthatsache.

b) Wenn jemand im Zweifel ist, ob er wacht oder träumt, ob er bei einer Handlung den vollen Gebrauch der Vernunft gehabt hat oder nicht, so hat diese Ungewissheit ihren Grund darin, dass er zu jener Zeit wirklich im Halbschlaf war oder den vollen Gebrauch der Vernunft nicht besass und folglich das Bewusstsein das Unklare und Verworrene nur unklar wahrnehmen konnte.

c) Wenn krankhaft veranlagte Personen Schmerz zu empfinden behaupten während eine äussere Ursache dafür nicht aufzufinden ist, so hebt doch die Unkenntnis der Ursache die Thatsache des Schmerzes nicht auf; denn Schmerz wahrnehmen kann nur, wer Schmerz hat. — Menschen, denen ein Glied amputiert ist, empfinden den Schmerz, den sie am Ende des ihnen verbliebenen Gliedes haben, so, als ob er in dem amputierten Körperteile wäre; das ist doch ein Irrtum des Bewusstseins. Darauf antworten wir: Dass der Amputierte wirklich einen Schmerz hat, ist nicht zu leugnen; wenn er ihn aber anstatt in den noch gebliebenen Körperteil in das bereits amputierte Glied verlegt, so ist das nicht mehr ein unmittelbares Urteil des Bewusstseins, sondern ein mittelbares; da nämlich lange Jahre hindurch Hand oder Fuss die äussersten Glieder waren, so ist es natürlich, dass der Amputierte beim Spüren eines

Schmerzes in den Extremitäten denselben in Hand oder Fuss zu spüren meint. — Wenn ferner ein Geistesgestörter sich für einen General, Kaiser oder sonst etwas hält, so ist das gleichfalls bereits ein Urteil des wenn auch gestörten Verstandes. — Schliesslich spricht auch die sogenannte Spaltung des Bewusstseins — es ist dies ein krankhafter Zustand, worin sich der Kranke selbst fremd wird — nicht gegen unsere Behauptung. Vorausgesetzt, dass solche Fälle wirklich vorkommen, erinnern wir daran, dass durch das Bewusstsein uns nur Kunde wird von unserm Dasein, nicht aber von der Beschaffenheit desselben. Das blosse Dasein kann nicht als ein zweifaches vom Bewusstsein bezeugt werden; wenn wir uns aber einmal für ein so beschaffenes Ich halten und ein anderes Mal für ein ganz anderes, so ist das ein Urteil unseres krankhaften Verstandes.

ZEHNTES KAPITEL.

Die äusseren Sinne.

Durch das Bewusstsein erhalten wir Kunde vom Dasein unseres eigenen Körpers und unserer äusseren Sinne; letztere wieder sind das Mittel, wodurch wir zur Erkenntnis der uns umgebenden Körperwelt gelangen. Jeder Mensch hat eine natürliche Gewissheit von der Existenz einer ausser ihm bestehenden Körperwelt. Nichtsdestoweniger ist vielleicht keine Erkenntnisquelle mehr angefochten worden als die äussere Sinneserfahrung. Man hat vielfach behauptet, dass wir uns keine Gewissheit darüber zu verschaffen vermögen, ob der subjektiven Vorstellung der körperlichen Gegenstände ein wirklicher Gegenstand entspreche und zwar so

entspreche, wie wir uns denselben vorstellen. Veranlassung zu dieser Meinung haben die mannigfaltigen Irrtümer gegeben, denen wir hinsichtlich der Sinne ausgesetzt sind. Deshalb bildete sich eine erkenntnistheoretische Anschauung, die einiges oder alles an der Erkenntnis für subjektiven Ursprungs, für abhängig von der Konstitution des Geistes, für blosse Vorstellung (Idee) hält; diesen Standpunkt nennt man Idealismus.

§ 1. *Geschichte des erkenntnistheoretischen Idealismus.*[1])

1. Konsequenterweise müssen wir bei allen Pantheisten die selbständige Existenz der Körperwelt geleugnet sehen; denn wenn es nur eine einzige Substanz giebt, so ist alles andere nur Erscheinung derselben. Darum heisst es auch im Vedantasystem, einem der 6 grossen brahmanischen Systeme der Inder: Brahma allein ist und ausser ihm giebt es nur Schein und Täuschung; deshalb halten auch die Eleaten die vielen und wechselnden Dinge für nichtigen Schein, und nach Heraklit ist ja alles in ewigem Flusse begriffen. — Ferner lehrten schon die alten Atomiker z. B. der Polyhistor Demokrit (c. 460—350 v. Chr.), dass die Sinnesempfindungen uns keinen Aufschluss über die objektive Wirklichkeit böten; die Atome und das Leere sind das Einzige, was an sich existiert,

[1]) Ausser dem erkenntnistheoretischen Idealismus giebt es noch einen metaphysischen, psychologischen, ethischen und ästhetischen.

qualitative Unterschiede giebt es nur für uns infolge der sinnlichen Erscheinung. Noch mehr als die Atomiker betonten die Sophisten die Subjektivität der Sinneswahrnehmungen, indem nach ihnen alle Empfindungen ohne Ausnahme bloss subjektive Affektionen seien; sie sprachen dem Denken überhaupt die Möglichkeit ab, das Objektive zu erfassen. Ihnen gegenüber vertritt Plato mit aller Entschiedenheit die Fähigkeit der Vernunft, das Wahre, nämlich die Ideen,[1]) zu erkennen; aber auch er betont, dass die Sinneswahrnehmung uns nicht die wahre Wirklichkeit erschliesse, da ihr Gegenstand ein stets wechselnder sei. Dass die mit Pyrrho beginnende Skepsis gleichfalls idealistisch ist, bedarf kaum der Erwähnung.

2. In der Renaissance war es Galileo Galilei (1564—1641), der im Anschluss an Demokrit, den er an Feinheit des gründlichen Philosophierens über Aristoteles stellte, die Subjektivität der sinnlichen Qualitäten lehrte und dieselben auf Quantitätsunterschiede zurückführte; die Geschmacks-, Geruchs- und Tonempfindungen werden durch Grösse, Gestalt, Menge, langsame oder schnelle Bewegung der ausser uns befindlichen Körper hervorgebracht. Im Anschluss an Galileis Physik sah auch der mit Bacon befreundete Engländer Thomas Hobbes

[1]) Werden die Individuen, welche miteinander derselben Klasse angehören, befreit gedacht von den Schranken des Raumes und der Zeit, von der Materialität und den individuellen Mängeln und so auf eine Einheit zurückgeführt, welche der Grund ihres Daseins sei, so ist diese objektiv-reale, nicht bloss in unserm abstrahierenden Denken vorhandene Einheit die platonische Idee.

(1588—1679) die Empfindungqualitäten als subjektiv an; sie entständen durch die Wirkung der äusseren Gegenstände in uns; diese Einwirkung der Dinge bestünde nur in Bewegungen und hätte mit den in uns hervorgebrachten Qualitäten rot, blau, wohlriechend nicht die geringste Ähnlichkeit. Ganz dasselbe lehrte Cartesius; nur die leere Ausdehnung bilde das eigentliche Wesen der Körper; durch diese Lehre verkannte er gerade die Materialität als solche. Auch Locke (1632—1704) hält an der Subjektivität der Empfindungsqualitäten fest. Er unterscheidet zwischen primären und sekundären Qualitäten der Dinge.[1]) Zu den ersteren gehören alle die Ideen (=Vorstellung=notio), welche aus mehreren Sinnen geschöpft sind, also Lage, Ausdehnung, Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur und Undurchdringlichkeit; von diesen Eigenschaften erfahren wir sowohl durch das Gesicht als durch den Tastsinn; diese ursprünglichen oder primären Qualitäten sind wirkliche Kopien der körperlichen Beschaffenheiten. Zu den sekundären oder abgeleiteten Eigenschaften gehören die Vorstellungen, welche uns durch einen äussern Sinn zugeführt werden; die wirkliche Beschaffenheit des äussern Gegenstandes, wodurch er in uns diese Empfindung bewirkt, hat mit der letzteren ebenso wenig Ähnlichkeit, wie die Beschaffenheit der Sonne, durch welche sie das Wachs er-

---

[1]) Es kann nur verwirren, wenn Locke in ungerechtfertigter Accommodation an die vulgäre Voraussetzung die Empfindungsqualitäten sekundäre Eigenschaften der Körper nennt, obgleich er beweisen will, dass dieselben gar nicht in den Körpern sind; er dürfte sie höchstens nennen: »Eigenschaften in einem sekundären Sinne.«

weicht, mit der Weichheit. Im Anschluss an Locke kam der Irländer Georg Berkeley, Bischof von Cloyne (1685—1753), zur Ausbildung seines Immaterialismus; wegen seiner Wichtigkeit für die Erkenntnistheorie müssen wir ihn etwas ausführlicher behandeln.

3. Berkeley meint, wenn Locke die Objektivität der sekundären Eigenschaften leugnet, so hat er auch kein Recht, die der primären zu behaupten, denn sie sind ebenso sehr bloss subjektive Zustände in uns wie Farbe, Wärme, Süssigkeit. Undurchdringlichkeit ist nichts weiter als das Gefühl des Widerstandes; Ausdehnung, Grösse, Entfernung und Bewegung sind nicht einmal Empfindungen (wir sehen nur Farben, keine quantitativen Bestimmungen), sondern Verhältnisse, die wir denkend den sekundären Qualitäten hinzufügen und nicht ohne diese vorzustellen vermögen. Die körperlichen Substanzen aber, die von den Philosophen erdichteten »Träger« der Eigenschaften, existieren gar nicht, sondern sind nur eine Vorstellungsverbindung in uns; ist z. B. beobachtet worden, dass eine gewisse Farbe, Geschmacksempfindung, Geruchsempfindung, Gestalt und Festigkeit vereint auftreten, so werden sie für ein bestimmtes Ding gehalten, welches durch das Wort »Apfel« bezeichnet wird. Zieht man von einem Dinge alle sinnlichen Eigenschaften ab, so bleibt schlechterdings nicht übrig. Unsere »Ideen« (= Sinneswahrnehmungen) sind also das einzig Existierende; alle Dinge, die das grosse Weltgebäude ausmachen, haben keine absolute Realität und Substanzialität, sondern nur ein relatives Sein.

Die Schlussfolgerung Berkeleys verläuft so:

Was ich empfinde, sehe, höre, fühle, das ist, existiert wirklich, nämlich in der Empfindung oder als Empfindung (esse=percipi); so wahr das Subjekt ist, ist das Objekt. Dass nun aber unabhängig vom Subjekt, an und für sich, extra mentem, realiter und substantialiter eben jene gesehene, gefühlte, empfundene Materie existieren sollte, ist unmöglich, da Ungleichartiges nicht auf Ungleichartiges, also reale Aussendinge nicht auf den Geist einwirken können. Mithin, solange ein sinnlich empfindendes Subjekt da ist, existiert auch die Körperwelt als dessen Empfindungsinhalt ungefähr so, wie die Farben existieren, solange Licht da ist, im Lichte; sobald es aber erlischt, hören sie auf zu existieren; die Materie ist demnach nicht eine absolut reale Substanz, sondern ein Accidens der empfindenden Substanz; es giebt also nur Geister und deren Vorstellungen. Da letztere nun gesetzmässig sind und unwiderstehlich auf uns einwirken, so müssen sie doch eine äussere Ursache haben; diese kann nur der unendliche Geist d. h. die Gottheit sein.[1] Natürlich leugnete Berkeley nicht die Objektivität der sinnlichen Einwirkungen und deren Unterschied von den Phantasiebildern. Wenn daher Kant gegen ihn deshalb polemisiert, weil er die Dinge für blosse Gebilde der Phantasie halte, so verfehlt er damit das eigentliche punctum quaestionis. Um Berkeleys Lehre ganz verständlich zu machen, wollen wir sie so formulieren: Der Mensch schaut beständig von Gott veranlasste Traumgesichte, denen keine selbständige Wirklichkeit zu Grunde liegt.

---

[1]) Ganz ebenso erklärt auch der Oratorianer Malebranche (1638—1715) die Sinneswahrnehmungen.

Im Anschluss an Berkeley können wir sofort den Idealismus von Leibniz (1646—1716) und Fichte betrachten. Beide sind mit Berkeley darin einig, dass nur geistige Wesen thätig, nur thätige wirklich sind, dass das Sein der nichtthätigen in ihrem Vorgestelltwerden besteht. Während aber Berkeley die gegenständlichen Vorstellungen den endlichen Geistern von dem unendlichen jede einzeln von aussen eingedrückt werden lässt, erscheinen sie bei Leibniz als eine Fülle von Keimen, welche Gott den Monaden[1]) am Anfang allesamt eingepflanzt hat und die das Individuum zum Bewusstsein entwickelt, bei Fichte aber als unbewusste Produktionen des in den Einzel-Ichs thätigen absoluten Ich. Für die beiden ersteren giebt es so viele Welten als Einzelgeister, für deren Übereinstimmung dort die Konsequenz der Wirkung Gottes, hier seine Voraussicht garantiert. Für Fichte giebt es nur eine Welt, denn das Absolute steht nicht ausserhalb der Einzelgeister, sondern ist die in ihnen gleichmässig wirkende Kraft. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass Fichte die Setzung einer Aussenwelt aus dem Zweck des sittlichen Handelns begründet.

4. Infolge der Annahme von apriorischen Formen (z. B. Raum und Zeit) d. h. von Erkenntnisbestandteilen, die nicht von aussen, von den Dingen, aufgenommen, sondern auf Anlass der Erfahrung von dem Geiste produziert werden, musste Kant lehren, dass wir die Dinge nicht so erkennen, wie sie in Wirklichkeit sind; er unterschied daher das

---

[1]) Die Monaden des Leibniz sind unkörperliche, seelenähnliche Einheiten, deren Thätigkeit im Vorstellen besteht.

»Ding an sich«, das unserm Erkennen verborgen bleibt, von dem »Ding für uns« oder der Erscheinung. Kant stimmt also mit Berkeley darin überein, dass auch er Raum, Zeit und die andern lockeschen primären Qualitäten für ideal erklärt, unterscheidet sich aber von ihm dadurch beträchtlich, dass durch die Erkenntnisformen a priori, die den Erkenntnissen infolge ihrer Herkunft aus der Vernunft Allgemeinheit und Notwendigkeit verleihen, den »Erscheinungen« eine objektive Realität gesichert wird, von der bei Berkeley nicht die Rede sein kann. Berkeley ist Sensualist, Kant Apriorist; bei Berkeley soll, wie bei Locke und Condillac (1715—80), die Seele von Natur tabula rasa sein, bei Kant besteht die Intelligenz, bevor sie mit der Erfahrung befruchtet wird, die »reine Vernunft«, in einem wohlgegliederten System intellectueller Gesetze. Von dem absoluten Idealismus Fichtes unterscheidet sich der formale oder kritische Kants dadurch, dass bei Fichte sämtliche Erkenntniselemente a priori sind — auch die Empfindung ist ihm eine Setzung, Selbstbeschränkung des Ich — bei Kant dagegen nur einige. — Dass es für die Pantheisten Schelling (1775—1854), Hegel und Schopenhauer (1788 bis 1860) keine Substanzialität der Körperwelt giebt, ist von vornherein klar; Schopenhauer lässt ohne ein erkennendes Subjekt gar keine objektive Welt bestehen; die Welt ist ihm nichts als Vorstellung des erkennenden Subjekts.

5. Die letzten Ausläufer des Idealismus sind die Vertreter der immanenten Philosophie (vgl. S. 8). Ihnen sind die Begriffe »wirklich sein« und »bewusst sein« identisch, ebenso »Objekt« und »Vorstellung«

Die Vertreter dieser Theorie haben also Ähnlichkeit mit Fichte, unterscheiden sich jedoch von ihm. Bei Fichte entwickelt sich das absolute Ich allmählich zur Welt; bei Schuppe dagegen, dessen System wir hier besonders berücksichtigen, ist das Weltganze bereits vollendet in dem Bewusstsein des absoluten Ich, das jedoch als solches nicht existiert, sondern in den räumlich zeitlich bestimmten individuellen Ichs sich konkretisiert. In dem, was jeder in sich findet als sein Erlebnis, kann also manches zum »Bewusstsein überhaupt« gehören als das eine und selbe für alle, anderes aber kann, wenn auch nicht in seinem Dasein überhaupt, so doch in seiner besonderen Art und Färbung zu der Individualität gehören und von ihr herrühren. Soweit die Bewusstseinsindividualitäten übereinstimmen, sind sie nicht etwa nur ähnlich, sondern numerisch identisch; wäre die Erkenntnis des All in den Individuen völlig gleich, so würde damit der Ichunterschied in der unterschiedslosen Monas verschwinden.

§ 2. Kritik des Idealismus und Begründung des Realismus.

Jedem subjektiven Idealismus liegt eine tiefe Wahrheit zu Grunde, an der er sich immer wieder festgeklammert hat, dass wir nämlich nie und nimmer aus unserer individuellen Vorstellungssphäre herauskommen können; selbst wenn wir etwas von uns Unabhängiges ausserhalb unserer subjektiven Vorstellung Reales annehmen, so ist uns doch dies absolut Reale wieder nur als Gedankeninhalt gegeben. Allein was folgt hieraus?

Offenbar keineswegs, dass es k e i n e vom vorstellenden Subjekt unabhängige Existenz g i e b t, sondern nur, dass das Subjekt sie nicht direkt, sondern nur durch das Medium seiner Gedanken auffassen kann, ungefähr so, wie das Auge die sichtbaren Dinge nur durch das Medium des Lichtes sieht. Gerade deshalb ist der subjektive Idealismus unhaltbar; wenn nämlich niemand dasjenige zu erfassen und zu konstatieren imstande ist, was jenseits und ausserhalb seiner Subjektivität existiert, so ist es ungereimt b e h a u p t e n zu wollen, dass das vorgestellte Objekt ausserhalb der Vorstellung n i c h t da sei. Um dies zu erkennen, wäre eine absolute Intelligenz notwendig, welche gleichzeitig übersähe, was intra mentem humanam und extra mentem humanam liegt oder nicht liegt.

2. Die Folgerung des subjektiven Idealismus ist also eine zu weitgehende, mithin verfehlte. Andrerseits wäre es doch sehr bedenklich, wenn die unwillkürliche Gewissheit, die wir von der substantiellen Existenz der Körperwelt haben, nicht zu einer wissenschaftlichen erhoben werden könnte. Es gilt daher, unsern Gedankeninhalt zu prüfen, um zu sehen, ob nicht aus der Verschiedenheit seiner Beschaffenheit die selbständige Existenz der Körperwelt erschlossen werden kann. Schon bei oberflächlicher Sichtung des Bewusstseinsinhaltes fallen einem jeden zwei ganz verschiedene Klassen desselben auf; lernen wir dieselben an einigen Beispielen kennen! Vor meiner Seele steht das Bild der alten Bischofsstadt Hildesheim. Ich durchschreite im Geiste die meist gekrümmten Strassen mit ihren an Erkern und Holzschnitzereien reichen Häusern und gelange schliess-

lich zum altertümlichen Dome. An seiner Apsis begrüsse ich den tausendjährigen Rosenstock, der trotz seines Alters mit grünenden Ranken das Gotteshaus umschlingt. Durch das Paradies, die westliche Vorhalle, trete ich ein in die kreuzförmige Basilika; bewundernd bleibe ich wieder stehen an den mächtigen ehernen Flügelthüren. Im hohen säulengetragenen Innern des ehrwürdigen Domes fällt mein Blick alsobald auf St. Bernwards majestätischen Kronleuchter, und vor dem hohen Chor erhebt sich in gefälliger Form der nur in wenigen Kirchen noch erhaltene Lettner. Da plötzlich steht ein anderes Bild vor meiner Seele: ich schaue die riesige Christophorusfigur im hohen Dome zu Münster und im nächsten Augenblicke schon denselben Heiligen im Wandgemälde des Domes zu Frankfurt am Main. — Ich gebiete jetzt meiner Phantasie Halt, schaue auf und mein Blick fällt auf ein Bild, das an der Wand hängt; ich s e h e es. Nehmen wir einen Augenblick an, dieser Bewusstseinsinhalt sei ein Phänomen derselben Art wie die eben erwähnten; dann müsste ich das Bild solange sehen können, wie ich will, und nichts könnte mich daran hindern, ebenso wie ich beliebig lange mir die Christophorusgestalt vorstellen kann. Nun halte ich die Hand zwischen die Augen und das Bild und die Wahrnehmung des letzteren verschwindet. Wie ist das zu erklären? Wenn meine Wahrnehmungen nichts anderes sind als innere Phantasiegebilde, so verstehe ich nicht, warum ich das Bild nicht mehr sehe, trotzdem der Wille dazu vorhanden ist; es muss sich daher das Sehen eines Gegenstandes oder die Empfindung überhaupt von den Phantasiegebilden unterscheiden.

Suchen wir deu Unterschied zwischen beiden festzustellen! Die wesentlichen Differenzen sind folgende:

a) In Bezug auf ihre Entstehung unterscheiden sie sich dadurch, dass die Phantasiegebilde durch einfache Akte des freien Willens hervorgerufen werden; ich brauche nur zu wollen und vor meinem Geiste ziehen die mannigfaltigsten Bilder vorüber. Bei den Empfindungen genügt jedoch nicht der blosse Wille, sondern es müssen, will ich Empfindungen haben, durchaus gewisse Bedingungen gesetzt werden, um sie zu ermöglichen; vor allem muss ein Gegenstand vorhanden sein, der die Empfindung verursacht. — Es ist wahr, dass sowohl die Empfindung als auch die Vorstellung ohne, ja gegen unsern Willen sich uns aufdrängen können. Bei der letzteren ist es aber möglich, sich von ihr zu befreien, bei der Empfindung dagegen nicht, solange wenigstens der die Empfindung verursachende Gegenstand in unserer Nähe ist und unsere Sinnesorgane dem Einfluss desselben nicht verschlossen sind. Wenn wir z. B. eine sterbende Person gesehen haben, so bleibt sie einige Tage hindurch unserer Einbildungskraft eingeprägt; wir können es nicht gänzlich verhindern, dass sich uns zu wiederholten Malen das unwillkommene Bild aufdränge; es ist aber gewiss, dass wir uns davon befreien können, wenn wir unsern Geist mit irgend einem Problem intensiv beschäftigen wollten. Das gilt aber nicht von den Empfindungen. Wenn wir bei einem Sterbenden uns befinden, so müssen wir ihn notwendig sehen und hören. Eine gewisse Zurückdrängung der Empfindung ist allerdings auch möglich. Ich brauche nur die Augen zu schliessen, um nicht zu sehen; so voll-

ständig aber sich des Hörens, Riechens und der Temperaturempfindungen zu erwehren, ist bereits nicht mehr angänglich.

b) Wenn auch die Phantasiegebilde unter sich eine gewisse Verbindung haben, so ist sie doch nicht von der Art, dass wir sie nicht in mannigfaltiger Weise modifizieren könnten. Wenn wir an den Posener Dom denken, so ist es natürlich, dass sich uns in seiner Umgebung auch die einzelnen Kurien darstellen; aber nichts hindert uns, die Scene zu verändern und ihn auf den Alten Markt zu versetzen, um zu sehen, welchen Effekt er dort hervorbringen würde; will ich aber den Dom wirklich sehen, so muss ich auf den Domplatz gehen; es wird mir aber nie gelingen, ihn auf dem Alten Markt zu sehen; so fest sind die einzelnen Empfindungen unter einander verkettet und widerstehen einer Änderung durch den Willen.

c) Die Vorstellungen unterscheiden sich von den Empfindungen weiterhin

α) durch ihre Intensität. Der stärkste Kanonenschuss in der Erinnerung ist vom leisesten wahrgenommenen Geräusch noch so verschieden, dass kein normales Bewusstsein über die Objektivität des einen und Nichtobjektivität des andern im Zweifel ist.

β) Durch ihre Deutlichkeit. Die Empfindung ist reicher an Merkmalen, die Vorstellung nur lückenhaft und flüchtig. Die Phantasiebilder verschwimmen, ändern sich, die Wahrnehmung dagegen steht beharrlich da.

Was zeigt dies alles an? Es zeigt an, dass die Empfindungen Wirkungen von Wesen sind, die

von uns selbst verschieden sind. Die unwillkürliche Gewissheit also, mit der wir die Ursache der Empfindungen ausser uns suchen, wird durch die Vernunft bestätigt; das Zeugnis der Sinne ist mithin wenigstens insofern zulässig, als es uns der Realität der Objekte versichert.

3. Nach dem Idealismus unterscheiden sich Vorstellungen und Empfindungen nicht wesentlich; wenn das wahr ist, warum kann man dann mit einem bloss vorgestellten Messer nicht schneiden, an einem bloss vorgestellten Tisch nicht arbeiten? Vielleicht könnte aber der Idealist sagen: »Wenn ich auch die Entstehung der Empfindungen nicht auf Aussendinge zurückführe, so leugne ich doch keineswegs, dass ihnen eine bewirkende Ursache zu Grunde liegt; ich finde nämlich dieselbe in der ihr vorausgehenden Empfindung, mit der sie durch einen strengen Kausalnexus verknüpft ist.« Nun gut, nehmen wir ein Beispiel! Wenn in einem gewissen Zimmer an einer Schnur gezogen wird, so ertönt seit Jahren regelmässig eine Glocke. Auch heute ziehen wir wieder an der Schnur, das Tönen wird jedoch nicht empfunden. Wäre die Empfindung des Ziehens an der Schnur die alleinige Ursache der Empfindung des Tönens, so könnte das Unterbleiben der letzteren nie und nimmer erklärt werden; also bleibt nichts anderes übrig, als das Tönen auf das Vorhandensein eines von uns unabhängigen Gegenstandes, der Glocke, und das Nichtönen auf sein Nichtdasein zurückzuführen. — Genug, ein jeder sieht ein, dass die Hypothese des Idealismus unhaltbar ist und dass das Vorhandensein von substanziellen ausser unserm Geist befindlichen Dingen nicht bezweifelt werden

kan Sehen wir jetzt weiter zu, ob wir die Gegenstände so erkennen, wie sie in Wirklichkeit sind oder nicht.

§ 3. *Erkennen wir die Gegenstände so, wie sie in Wirklichkeit sind, oder nicht?*

1. Sowie der gewöhnliche Mann von der Existenz der Aussenwelt fest überzeugt ist, wird er auch ohne weiteres erklären, dass die Wahrnehmung, die wir von dem Gegenstande haben, demselben vollkommen entspricht. Wie sollen wir uns nun davon überzeugen, ob diese Behauptung richtig ist? Von vornherein können wir sagen, es wäre ein Widerspruch, wollte man das Dasein eines Dinges erkennen können, aber nichts über seine Beschaffenheit; man kann doch ein Ding nur erkennen infolge seiner Beschaffenheit; daher ist Kants Scheidung des »Dinges an sich« (Noumenon), von dem wir nur das Dasein erkennen können, und des Dinges für uns oder der »Erscheinung« (Phänomenon) hinfällig. Dass wir ferner den Gegenstand so erkennen, wie er in Wirklichkeit ist, werden wir auf Grund unserer Veranlagung, die Wahrheit zu erkennen, annehmen müssen. Wir gehen daher von dem Grundgedanken aus, dass zwischen Gegenstand und Vorstellung Übereinstimmung herrscht und wollen vorsichtig prüfend nachforschen, ob dieser Grundgedanke einer Modifikation bedarf.

2. Schon S. 116 haben wir erwähnt, das die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande nicht eine dem physischen Sein nach ist; nicht die äussern Dinge selber, sondern nur ein Bild von

ihnen, das der Natur des Verstandes entspricht, ist in der Wahrnehmung vorhanden. Sowie der goldene oder eiserne Siegelring seine Form ohne seine Materie in Wachs abdrückt, so nimmt die Seele in der Wahrnehmung die Formen der äussern Dinge auf ohne ihre Materie. Soweit stimmen die Ansichten der Philosophen, welche eine von unserem Bewusstsein unabhängige Körperwelt annehmen, überein; von hier aber gehen sie bedeutend auseinander. Der weitaus grösste Teil derselben unterscheidet zwischen objektiven, absoluten oder primären und subjektiven, relativen oder sekundären Qualitäten der Dinge; diese Unterscheidung wurde schon im Altertum von Demokrit gemacht, in der Neuzeit (vgl. § 1.) von einer ganzen Reihe von Philosophen angenommen und schliesslich von der exakten Naturauffassung begründet. Die objektiven Beschaffenheiten eignen dem Gegenstande an sich; ohne sie würde er ganz aufhören zu sein; es sind dies die räumlichen Verhältnisse: Gestalt, Grösse, Entfernung, Ruhe, Bewegung. Die subjektiven Beschaffenheiten kommen dem Gegenstande nur zu mit Rücksicht auf unsere Wahrnehmung; es sind das diejenigen Merkmale, welche durch die einzelnen Sinne allein vermittelt werden, nämlich Licht, Farbe, Ton, Geruch, Geschmak, Wärme, Kälte; diese Eigenschaften sind als solche nur Empfindungen im wahrnehmenden Subjekt, weisen aber auf bestimmte Beschaffenheiten der Gegenstände hin, wodurch diese geeignet sind, jene Empfindungen in uns hervorzurufen. Farben und Töne haften also, wissenschaftlich gesprochen, nicht den Gegenständen an, denen

wir sie gewöhnlich zuschreiben, sondern letztere besitzen nur bestimmte Eigenschaften, infolge deren die Luft oder der Äther in solche Bewegung gesetzt wird, dass daraus in uns die Empfindung von Farben und Tönen erzeugt wird.

3. Gegen diesen Subjektivismus, wonach es in der Aussenwelt kein Licht, keine Farben, keine Töne, sondern nur Bewegungsvorgänge des Äthers und der Luft giebt, die jene Empfindungen in uns hervorrufen, wenden sich entschieden die scholastischen Philosophen, welche behaupten, dass unsere Sinneswahrnehmungen den bezüglichen Körpereigenschaften ähnlich sind, etwa so, wie Abbild und abgebildeter Gegenstand einander ähnlich sind. Schwerwiegende Bedenken sind es, welche sie gegen die subjektivistische Deutung der Empfindung ins Feld führen. Sie behaupten, es lässt sich für die Sinne kein anderer Zweck denken, als dieser, dass wir durch sie zur Erkenntnis gelangen sollen, wie die Körper beschaffen sind. Auch wir — wir schliessen uns nämlich der Theorie von der Relativität der sekundären Sinnesempfindungen an — leugnen keineswegs, dass die Sinne uns über die Körperwelt Aufschluss geben sollen, machen aber dabei, auf gewichtige Gründe, die wir weiter unten anführen werden, gestützt, auf den Unterschied zwischen den objektiven Eigenschaften, die durch mehrere Sinne, und den subjektiven Eigenschaften, die durch einen Sinn bezeugt werden, aufmerksam. Gerade wegen dieser Verschiedenheit der Bezeugung darf man nicht im Anschluss an Berkeley argumentieren, dass, wenn die Absolutheit der sekundären Qualitäten geleugnet wird, auch die der primären hinfällig wird. Desgleichen ist auch der Vorwurf ungerechtfertigt, als

wenn mit Aufgebung der Objektivität der sekundären Qualitäten auch die Erkennbarkeit des Wesens der Dinge preisgegeben wird. Gerade dadurch, dass wir zeigen, was absolute und was relative Eigenschaften der Körper sind, suchen wir ja das Wesen der Dinge klarzulegen. Dieser Vorwurf wäre nur dann berechtigt, wenn die relativen Eigenschaften g a n z subjektiv wären: aber möchten doch die Gegner niemals vergessen, dass auch die relativen Eigenschaften stets auf eine bestimmte Eigenschaft der Körper hinweisen, durch die sie verursacht werden! — Das schwerste Bedenken ist aber wohl dies, dass uns bei Annahme des Subjektivismus das Bewusstsein täuschen würde, da es uns doch sagt, die Dinge draussen sind hell, farbig, tönend. Wir antworten: In Kap. 9. haben wir gesehen, dass nur die unmittelbaren Thatsachen des Bewusstseins unumstösslich gewiss sind. Wessen können wir also gewiss sein, wenn wir z. B. einen grünen Baum wahrnehmen? Zunächst nur dessen, dass wir eben diese W a h r n e h m u n g haben, ferner, (nach § 2) dass sie durch etwas objektiv Gegebenes verursacht ist. Ob aber das wahrgenommene Grün wirklich draussen an dem Körper existiert, ist eine andere Frage; sicher ist nur soviel, dass in dem Baum objektiv und unabhängig von unserer Empfindung eine Eigenschaft sein muss, welche die Ursache der grünen Farbenempfindung ist. Das Bewusstsein täuscht uns also nicht, da es nur berichtet, dass wir eine solche und solche Empfindung haben, sondern der Denkgeist thut das, indem er vorschnell das Grün den Körpern selbst zuschreibt.

4. Auf alle diese Gegengründe legen wir je-

doch weniger Gewicht, als vielmehr darauf, dass die Phänomenalität der sekundären Qualitäten von Seiten der exakten Naturwissenschaft mit soliden Gründen bewährt worden ist. Zweierlei ist nämlich empirisch festgestellt.

a) Völlig disparate Sinnesreize werden trotz ihrer Verschiedenheit doch von uns als gleichartig empfunden, wenn ein und derselbe Sinn von ihnen afficiert ist. So empfindet man bei der Reizung des Sehnerven immer Helligkeit, gleichviel ob der Reiz in einem grob mechanischen Druck oder Stoss auf den Augapfel besteht oder in einer Entzündung der Netzhaut, oder in einer Elektrisierung des Sehnerven oder in dem normalen Lichtreiz, nämlich Ätherwellen. Ebenso empfindet das Gehör immer nur Töne oder Geräusch, gleichviel ob die von Luftwellen hervorgerufenen Schwingungen des Trommelfells und der Gehörknöchelchen den Hörnerv in Reizungszustand versetzen, oder ob Blutcongestionen auf diesen Nerv drücken, oder ob er von einem galvanischen Strom getroffen wird.

b) Ein und derselbe Sinnesreiz wird trotz seiner Identität von uns völlig verschieden empfunden, wenn er das eine Mal diesen, das andere Mal einen andern Sinn afficiert. So erregt derselbe Reiz im Sehnerven Helligkeit, Farbenempfindungen, Lichtblitze, im Gehörnerven ein Sausen, Ohrenbrausen, in den Gefühlsnerven Schmerz oder Wärmeempfindung. Derselbe galvanische Strom wird durch die Zunge als saurer Geschmack, durch das Auge als roter oder blauer Lichtstreifen, durch die Hautnerven als Kitzel, durch das Gehör als Schall empfunden. Dieselben Ätherschwingungen, die das Auge als

Helle und Farbe empfindet, erregen durch den Tastsinn Wärmeempfindung.

Aus all diesem muss man folgern, dass die Qualität der Empfindung nicht eine Eigenschaft des empfundenen Objekts, sondern eine Modifikation des empfindenden Subjekts ist. Diese Lehre, wonach ein und derselbe objektiv gegebene Bewegungsvorgang von den einzelnen Sinnen verschieden aufgefasst wird, nennt man die Theorie der spezifischen Sinnesenergien; sie wurde von dem Physiologen Joh. Müller (1801—58) begründet und von Helmholtz (1821—94, gest. als Prof. der Physik in Berlin) auch für die verschiedenen Qualitäten in dem Gebiete eines und desselben Sinnes angenommen; auch verwertete Helmholtz diese Theorie als eine empirische Bestätigung des kantschen Apriorismus.

§ 4. Wann können wir der Wahrheit unserer Sinneswahrnehmungen gewiss sein?

Wir haben gesehen, dass die unwillkürliche Gewissheit von der Existenz der Aussendinge durch die Reflexion nicht umgestossen werden kann; ferner haben wir erkannt, dass man absolute und relative Eigenschaften der Körper unterscheiden muss. Es fragt sich nun, wann können wir denn sicher sein, dass uns die Sinne nicht täuschen? Zunächst ist zu bemerken, dass die Sinne selbst eigentlich niemals täuschen, da sie ja garnicht urteilen, sondern nur der Verstand, der sich durch den Schein zum unrichtigen Urteilen verleiten lässt. Zur Vermeidung dieses Irrtums dient das Kriterium der Sin-

neswahrnehmung, dass sich auf 3 Forderungen zurückführen lässt: 1. der Denkgeist muss die Gesetze der Sinneswahrnehmung kennen uud die Umstände beachten, welche die Wahrnehmung des Gegenstandes verändern; somit ist die Kenntnis wenigstens der wichtigsten Lehren der Optik notwendig; 2. die Sinne müssen in normaler Disposition sein; 3. die Wahrnehmung muss im wachen Zustande und mit gehöriger Aufmerksamkeit geschehen. Sind diese Bedingungen erfüllt, so ist die wahrgenommene Thatsache untrüglich gewiss und zwar mit einer Evidenz, welche auf dem Gebiete der Thatsachen überhaupt möglich ist. Wollte der Denkgeist trotzdem an der Wahrheit seiner Sinneswahrnehmungen zweifeln, so müsste er konsequent die Gewissheit der Aussenwelt überhaupt aufgeben.

Somit haben wir die Bedingungen kennen gelernt, unter denen wir im Gebiete des innern Sinnes und der äusseren Sinne einer Empfindung gewiss werden können; beide sind die Quelle der unmittelbaren Erfahrung. Es hat nun nicht wenige Philosophen gegeben, welche lehrten, dass Erkenntnis uns nur durch die Sinne zu teil wird; es ist dies die Lehre des Sensualismus. Bevor wir diese Meinung prüfen, lernen wir erst ihre Vertreter kennen!

§ 5. Geschichte des Sensualismus.

1. Im Altertum waren die ersten Vertreter des Sensualismus die Sophisten; nach ihnen ist ja Philosophie die Lehre vom sinnlichen Erkennen; nur das, was wir durch die Sinne wahrnehmen, erkennen wir; diese Erkenntnis ist aber keine allge-

mein gültige, sondern nur eine subjektive (vgl. S. 131 u. 154). Nach den Stoikern geht alles Wissen aus der sinnlichen Wahrnehmung hervor; die Seele ist ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf das zuerst durch die Sinne Vorstellungen gezeichnet werden; diesen Sensualismus führten sie aber nicht konsequent durch; vielmehr schrieben sie, da sie in jeder Menschenseele einen Ausfluss der Weltvernunft oder Gottheit sahen, auch dem Verstande grosse Bedeutung zu. Epikur bezeichnet als Kriterium der Erkenntnis die Wahrnehmungen, welche sämtlich wahr und unwiderleglich sind; die Meinungen sind wahr oder falsch, je nachdem sie durch Wahrnehmungen bestätigt oder widerlegt werden. Dass auch die spätere Skepsis sensualistisch ist, versteht sich von selbst.

2. In der Neuzeit wurde Bacon insofern ein Vorläufer des Sensualismus, als er vor allem die »reine Erfahrung« betonte, die uns durch die Sinne geboten werde. Hobbes vertritt bereits einen weitgehenden Sensualismus: alle Erkenntnis erwächst aus den Empfindungen; indem die Affektion des Sinnenorgans noch fortdauert, wenn auch die Einwirkung von aussen aufgehört hat, bleibt die Empfindung im Gedächtnis; die Gesamtheit der im Gedächtnis behaltenen Wahrnehmungen verbunden mit einer gewissen Voraussicht des Künftigen nach Analogie des früher Erlebten macht die Erfahrung aus. Der Hauptbegründer der neueren sensualistischen Schule wurde Locke, indem er unter Zurückweisung der angeborenen Ideen des Cartesius alle einfachen Vorstellungen aus der innern und äussern Wahrnehmung ableitete; jedoch auch er war

ebenso wenig wie Hobbes konsequent, da sich in dem Ausbau ihrer Philosophie viele rationalistische Elemente zeigen. Den strengen Sensualismus begründete est im Anschluss an Locke Etienne Bonnot de Condillac (geb. zu Grenoble 1715, widmete sich dem geistlichen Berufe, wurde Erzieher des Infanten, späteren Herzogs Ferdinand von Parma † 1780). Die Seele hat nur eine ursprüngliche Fähigkeit, die der äussern Wahrnehmung oder des Empfindens; alle andern haben sich aus dieser entwickelt. Condillac denkt sich eine Statue aus Marmor, die als eine durch die Marmorhülle gegen die Aussenwelt abgeschlossene Seele ohne alle Vorstellungen ist. Dieser Statue giebt er zunächst den Geruchssinn. Bietet man ihr nun eine Rose dar, so wird die Geruchsempfindung sofort den Gedanken erregen: »ich bin ein Duft.« Die Fähigkeit zu empfinden nennt Condillac Aufmerksamkeit. Wenn nur eine Empfindung da ist, kann auch nur eine Aufmerksamkeit da sein; wenn aber die Empfindungen mit Mannigfaltigkeit auf einander folgen und in dem Gedächtnis der Statue Spuren zurücklassen, so wird die Aufmerksamkeit, so oft sich eine neue Empfindung darbietet, in die gegenwärtige und vergangene sich teilen, und so zur Vergleichung werden. Durch die Vergleichung werden die Ähnlichkeiten oder die Unterschiede wahrgenommen; diese Wahrnehmung ist das Urteil. Alles dies geschieht durch blosse Empfindungen; also sind die Aufmerksamkeit, das Gedächtnis, die Vergleichung, das Urteil nur umgeformte Empfindungen. Der Schweizer Charles Bonnet (1720—93) lässt gleichfalls alle seelischen Erscheinungen aus

Empfindungen entstehen. Der Mediziner de la Mettrie (1709—51) lehrt, dass aller geistiger Inhalt aus den Sinnen stammt; Helvetius (1715—71) baut darauf die Lehre von der unbeschränkten Macht der Erziehung auf, da der Geist als tabula rasa nach Belieben von aussen mit Vorstellungen erfüllt werden kann. Dieser Sensualismus fand auch Anwendung auf die Kunstphilosophie; so lehrte Batteux (1713—80), dass das Wesen der Kunst in der Nachahmung der schönen Natur bestehe. Condillacs Ideen wurden weiter fortgesetzt von den sog. Ideologen; unter ihnen hat man nicht Idealisten zu verstehen, sondern Sensualisten, die starke Annäherung an den Materialismus zeigen; durch eine genaue und systematische Kenntnis der psychologischen und physiologischen Erscheinungen suchten sie praktische Regeln für Erziehung, Ethik und Politik festzustellen; die hauptsächlichsten Ideologen sind: Destutt de Tracy (1754—1836), Cabanis (1757—1808) und Maine de Biran (1766—1824). Schliesslich können als Sensualisten alle die bezeichnet werden, welche von metaphysischen Fragen nichts wissen wollen, z. B. die Vertreter der »Psychologie ohne Seele.« Hierher gehört Hugo Münsterberg (geb. 1863, Prof. an der Harvard-University, Cambridge, Massachusetts); alle geistigen Prozesse wie Urteil, Aufmerksamkeit, Selbstbewusstsein will er auf sinnliche Anschauung und Nervenbewegung zurückführen.

§ 6. *Kritik des Sensualismus.*

1. Der Sensualismus will im Anschluss an Bacons Ausdruck nur die »reine Erfahrung« (mera experientia) gelten lassen. Worin besteht denn nun

eigentlich die reine Erfahrung? Um sie zu erhalten, müssen wir 1) alle Unterschiede der individuellen Interpretation in Abzug bringen. Sie sind zahlreich, nämlich alle idola specus; unsere Auffassung des thatsächlich Gegebenen wird durch Phantasiebilder und Vorurteile oft in seltsamer Weise modifiziert. Man frage z. B. einen Skeptiker, der einer spiritistischen Sitzung beigewohnt hat, was er dabei erlebt und erfahren habe; seine Aussagen werden mit denen der gläubigen Teilnehmer keineswegs zusammenfallen. 2) muss alles das vom Beobachtungsthatbestand abgezogen werden, das der Verstand bei den Erscheinungen gewohnt ist hinzuzudenken. Wenn z. B. zur Erklärung des Planetenumlaufs eine Gravitations k r a f t angenommen wird, die man sich als ein objektiv vorhandenes, die Regelmässigkeit jenes Prozesses bewirkendes Etwas denkt, so kann dieselbe von sensualistischem Standpunkte aus nicht beibehalten werden, da sie ja nicht in die Sinne fällt. Was bleibt demnach in unserm Falle übrig als »reine Erfahrung?« Der blosse Ortswechsel des Planeten. Eine Erklärung seiner Bewegung aus einer übersinnlichen Ursache ist aber nicht möglich. Will also der Sensualismus konsequent sein, so muss er a l l e s, was n i c h t in der Zeit oder dem Raum gegenwärtig, kurz, was n i c h t direkter Gegenstand der Beobachtung sein kann, aus unserer sogenannten Erfahrung eliminieren. Dann aber bleibt nichts übrig als eine Masse von Einzelheiten ohne irgend ein verknüpfendes Band, das nur durch den Verstand geliefert werden kann. Liefert uns aber die Erfahrung nur einzelne Thatsachen, so kann es nach dem Sensualismus keine

allgemein gültigen Wahrheiten geben; nun giebt es aber eine Wissenschaft von allgemein anerkannter Gültigkeit, die sich ganz auf dem Gebiete des abstrakten Denkens bewegt und gelten würde, auch wenn es keine Erfahrung gäbe — die Logik. Mithin ist die Folgerung, zu welcher den Sensualismus konsequent führt, falsch. Also ist auch die Prämisse, dass nur die Erfahrung Erkenntnisse liefert, zu verwerfen.

2. Wenn die Sensualisten trotzdem glauben, aus den Empfindungen alle andern geistigen Zustände ableiten zu können, so sind sie zu dieser Meinung nur durch grobe Fehlschlüsse gekommen. Condillac geht aus von der Geruchsempfindung. Wenn er nun meint, die Statue halte sich, wenn ihr eine Rose dargeboten werde, für Geruch, so legt er ihr schon das Bewusstsein des Ich bei; er lässt sie schon ein Urteil bilden, indem sie die Identität des Ich mit der Empfindung behauptet. Dies ist unmöglich, wenn nichts weiter vorhanden ist als die Sensation allein; denn dann kann nicht mehr vorhanden sein als dieser rein passive Eindruck. Dieser ist ein isoliertes Phänomen, über welches keine Reflexion irgend welcher Art existiert; von der blossen Geruchsempfindung aus lassen sich durchaus keine anderen Innenzustände erklären, es sei denn, dass man in dem Geiste eine von der Sensation sehr verschiedene Aktivität annimmt.

Die Folgen des Sensualismus zeigen gleichfalls seine Unhaltbarkeit. Denn einerseits führt er, da es nach ihm nur zufällige Thatsachen, aber keine allgemein gültigen Wahrheiten giebt, zum Skepticismus, wie das Hume in Anknüpfung an die locke-

schen Ideen gezeigt hat; andererseits muss er im Materialismus ausmünden, da durch ihn der Mensch dem Tiere, das ja nur sinnliche Erkenntnis besitzt, gleichgesetzt wird. Freilich hat Condillac an der Geistigkeit der Seele festgehalten; aber das war nur eine Inkonsequenz, welche die Encyklopädisten des 18. und Materialisten des 19. Jahrhunderts bereits nicht mehr begangen haben.[1])

ELFTES KAPITEL.

Die Vernunft.

Die Kritik des Sensualismus hat gezeigt, dass die Sinne unmöglich die einzige Erkenntnisquelle sein können, da sie uns nur zufällige Thatsachen, aber keine allgemein gültigen Sätze liefern; diese sind aber durchaus notwendig zum Zustandekommen einer Wissenschaft, da letztere doch etwas anderes ist als ein Konglomerat von Einzelthatsachen. Jeder

[1]) Es ist hier der geeignete Ort, auf den Unterschied zwischen Empirie und Empirismus, Empiriker und Empirist aufmerksam zu machen. Empirie ist konkrete Forschung des für unsere Intelligenz Gegebenen; Empirismus ist dasselbe wie Sensualismus. Empiriker ist der, welcher die Wirklichkeit erforscht durch die unbewaffnete oder bewaffnete Autopsie, auf der Erfahrung gegründete Schlüsse und Prüfung des ihm von andern Mitgeteilten. Empirist ist aber der, welcher nur das als wahr anerkennen will, was actuell wahrgenommen wird. Der Empiriker, welcher in seinen Forschungen gewissenhaft vorgeht, macht sich um den Fortschritt der Erkenntnis hochverdient; der Empirist aber, der in unüberlegter Weise nur die innere und äussere Erfahrung als Erkenntnisquelle gelten lassen will, zerstört leichtfertig die Möglichkeit der empirischen Wissenschaft.

sieht ein, dass die Quelle der allgemein gültigen Urteile nur die Vernunft sein kann. Es fragt sich nun, welchen Anteil die Vernunft an der Bildung dieser Urteile hat. Bei der Beantwortung dieser Frage kann man leicht den Wert der Vernunft als Erkenntnisquelle überschätzen;[1]) dann entsteht der Intellektualismus.[2]) Derselbe ist geschichtlich in verschiedenen Formen aufgetreten.

§ 1. Geschichte des Intellektualismus.

a) Die Sinne werden neben der Vernunft als Erkenntnisquelle angesehen; dabei werden aber beide nicht bloss unterschieden, sondern auch geschieden und die Vernunft als die weitaus wichtigere Quelle betrachtet.

1. Plato sind die Empfindungen wegen des stetigen Flusses der Sinnendinge selbst fliessend und ungenau. Das wahre und bleibende Wissen werde von der Vernunft erzeugt, welche die Ideen zu erkennen suche. Diese Ideen, welche das die Individuen bewirkende Urbild seien, existieren jenseits der fliessenden Sinnenwelt im weiten All. Doch wie kann dann der Mensch zu ihrer Erkenntnis kommen? Die Seele hat im vormenschlichen Dasein die Ideen geschaut und erinnert sich jetzt im Menschenleibe derselben wieder mit Hülfe der Sinnes-

[1]) Dass man ihn auch unterschätzen kann, zeigt der Sensualismus.

[2]) Wir wollen nicht behaupten, dass die Bedeutung, in der wir diesen Terminus hier gebrauchen, allgemein angenommen ist; er dürfte aber zur Zusammenfassung aller derer, die den Wert der Vernunft als Erkenntnisquelle irgendwie übertreiben, nicht ungeeignet sein.

wahrnehmungen. Das ist die bekannte Lehre Platons von den angeborenen Ideen. Plotin, der die Lehre Platons wieder aufleben lassen wollte, dabei aber beträchtlich von ihm abwich, ohne es freilich zu wissen, lehrte, dass der Mensch als sinnliches Wesen sich Gott entfremdet habe; eines der Mittel, um wieder zu ihm zurückzukehren, ist ihm das philosophische Denken.

2. Von den Philosophen der Neuzeit ist vor allem Kant hier zu behandeln. Der Königsberger Philosoph wollte dem Skepticismus, der in Hume drohend sein Haupt erhoben, ein Ende bereiten; deshalb geht seine Kritik der reinen Vernunft darauf aus, zu zeigen, dass Wissenschaft möglich sei. Die Erfahrung bietet uns nur Vereinzeltes, der Verstand jedoch allgemein gültige und notwendige Urteile. Wollen wir daher Wissenschaft erlangen, so müssen wir von der Erfahrung absehen und fragen: »Was und wieviel kann der Verstand frei von aller Erfahrung erkennen?« Kant forschte daher nach Erkenntnissen, die nicht wie die Empfindungen von aussen aufgenommen werden, sondern aus dem Geiste stammen oder apriorisch sind. Erkenntnis findet aber nur durch das Urteil statt; daher musste er nachforschen, ob und wie apriorische Urteile möglich sind. Jedoch nicht jedes Urteil bietet uns eine neue Erkenntnis, sondern nur die synthetischen.[1])

[1]) Die Kantsche Einteilung in synthetische und analytische Urteile wird mit Recht beanstandet, wenn man die subjektive Entstehung der Urteile in Betracht zieht; alle Urteile nämlich, auch die analytischen, kommen nur an der Hand der Erfahrung zu stande, denn jeder Begriff, auch der des Körpers wird aus der Erfahrung geschöpft. Richtiger ist diese Eintei-

Soll daher unsere Erkenntnis sowohl erweitert als auch allgemeingültig und notwendig sein, so müssen wir uns nach Kant fragen: Giebt es synthetische Urteile a priori? Von vornherein erscheint das unmöglich, da ja synthetische Urteile auf Anschauungen beruhen, Anschauungen aber etwas Erfahrungsmässiges oder Aposteriorisches sind. Darum kommt es vor allem darauf an, zu bestimmen, was Kant unter a priori versteht. Jeder Bestandteil unserer Erkenntnis, welcher unserm Bewusstsein nicht gegeben, sondern aus demselben erzeugt wird, ist nach Kant ein apriorisches Element; dasselbe wird jedoch nicht unwillkürlich (unwillkürlich = ohne einen Grund) hervorgebracht, sondern es bedarf zu seiner Produktion einer Anregung von aussen. Nicht nur also die aposteriorischen Erkenntnisbestandteile, sondern auch die apriorischen entstehen auf Anlass der Erfahrung; eine Erkenntnis ist apriori heisst also nicht: sie geht der Erfahrung zeitlich vorher, sondern nur, sie wird nicht aus ihr geschöpft. Für die apriorische Erkenntnis ist aber die Erfahrung nichts mehr als die Bedingung, die Erkenntnis selbst wird aus dem Bewusstein erzeugt; für die aposteriorische ist die Erfahrung Bedingung und

---

lung, wenn man den objektiven Grund ihrer Bildung in Betracht zieht; dann sind nämlich alle Urteile, in deren Subjektsbegriff das Prädikat notwendig mitzudenken ist, analytisch, alle andern synthetisch. So ist das Urteil »die Körper sind schwer« ein synthetisches, da beispielsweise allen stereometrischen Körpern die Schwere abgeht. Da mithin die Anschauung uns belehren muss, ob im synthetischen Urteil einem Subjekt ein Prädikat zukommt, so sind die synthetischen Urteile Anschauungsurteile, die analytischen Begriffsurteile.

Quelle. Nach dieser Klarstellung des Begriffes »a priori« scheinen synthetische Urteile a priori nicht mehr unmöglich zu sein, da die Erfahrung auch bei ihnen vorhanden ist, aber nur als Bedingung, nicht als Quelle des Urteils. Es fragt sich nun: »Auf welche Weise kommen synthetische Urteile a priori zu stande?« Bevor wir diese Frage beantworten, müssen wir einige Erläuterungen vorausschicken.

Jede Erkenntnis besteht nach Kant aus zwei Bestandteilen: Stoff und Form. Der Stoff der Erkenntnis entsteht durch Einwirkung der Gegenstände auf die Sinne und ist jederzeit empirisch; dieser Stoff ist aber ganz ungeordnet; in dieses »Chaos der Empfindungen« bringen erst die apriorischen Formen der Erkenntnis Ordnung. Es giebt nun entsprechend dem dreifachen Erkenntnisvermögen (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft) drei Arten von Formen.

a) Durch das sinnliche Erkenntnisvermögen erhalten wir Vorstellungen (oder Anschauungen) von den sinnfälligen Dingen oder vielmehr ihren Erscheinungen, indem die von den Dingen ausgehenden und durch die Sinne aufgenommenen Eindrücke (der Stoff) gleichsam in die apriorischen Formen des Raumes und der Zeit eingekleidet werden. Die Formen der Anschauung sind also Raum und Zeit. Der Raum ist die Form des äussern, die Zeit die des innern und mittelbar auch der äussern Sinne. Die äussern Sinne stellen uns nämlich die Gegenstände als ausser- und nebeneinander existierend d. h. als im Raume existierend vor; durch den innern Sinn erkennen wir Zustände unseres ei-

4. Synthetische Urteile a priori gibt es:

1. in der Mathematik u. zwar
   a. Arithmetik: 5 + 7 = 12
   b. Geometrie: die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten. (Richtung)
2. in den Naturwissenschaften
   a. alle Veränderung hat eine Ursache;
   b. in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert.
3. in der Metaphysik: Die Welt muß einen ersten Anfang haben.

genen Seelenlebens und zwar in ihrer Aufeinanderfolge d. h. in der Zeit. Wenn wir von aller Materie unserer Empfindungen abstrahieren, so bleibt doch der Raum als die allgemeine Form, in die sich sämtliche Materien des äussern Sinnes einordnen; in gleicher Weise bleibt nach vollständiger Abstraktion dessen, was zur Materie des innern Sinnes gehört, die Zeit übrig. Raum und Zeit sind also nicht in den Dingen begründet, sondern nur apriorische Formen unserer Anschauung; mithin erkennen wir die Dinge nicht so, wie sie sind, sondern nur so, wie wir sie infolge unserer subjektiven Beschaffenheit auffassen; es ist daher das »Ding an sich«,[1]) das unserm Erkennen verborgen bleibt von dem »Ding für uns« oder der »Erscheinung« zu unterscheiden. Schlussresultat: Da es reine oder apriorische Anschauungen (Raum und Zeit giebt, so ist reine Mathematik möglich oder so sind synthetische Urteile a priori auf mathematischem Gebiete möglich (transcendentale Ästhetik).) Weil die reine Mathematik in reiner Anschauung des Geistes entworfen wird; kann die Geometrie die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori beweisen, kann die Arithmetik durch successive (Zeit) Synthesis des Gleichartigen hervorgebracht werden.

b) Die Empfindungen mussten, um Anschauung oder Wahnehmung einer Erscheinung zu werden, durch Eingliederung in Raum und Zeit geordnet werden; die Anschauungen müssen, um »Er-

---

[1]) Das »Ding an sich« ist der Gegenstand, sofern er zwar gedacht, aber nicht angeschaut, also nicht durch Anschauungen bestimmt d. h. nicht erkannt werden kann.

fahrung« oder einheitliche Erkenntnis von Gegenständen zu werden, durch Begriffe mit einander verknüpft werden. Diese Verknüpfung geschieht durch den Verstand, der gewisse apriorische Formen besitzt, in welche die Anschauungen gleichsam eingefügt werden; durch sie wird erst die Erfahrung möglich. Wie sollen diese Formen gefunden werden? Da der Verstand, dem sie angehören, das Vermögen des Urteilens ist, so müssen sich aus den verschiedenen Arten der Verknüpfung im Urteil die verschiedenen reinen »Verknüpfungsbegriffe« oder Kategorien ergeben. Seiner Quantität nach ist jedes Urteil ein allgemeines, ein besonderes oder ein einzelnes; seiner Qualität nach bejahend, verneinend oder unendlich;[1]) seiner Relation nach kategorisch, hypothetisch oder disjunktiv; seiner Modalität nach problematisch, assertorisch oder apodiktisch. Diesen zwölf Urteilsformen entsprechen ebensoviele Kategorien, nämlich

I. Allheit, Vielheit, Einheit; II. Realität, Negation, Limitation; III. Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung, Wechselwirkung oder Gemeinschaft; IV. Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtdasein, Notwendigkeit und Zufälligkeit. Diese Kategorien sind, da sie aus der Natur des Subjekts entsprungen sind, allgemein gültig und gelten für die

---

[1]) Unendliche (grenzbestimmende, limitierende, unbestimmte) Urteile sind solche, die zum Subjekte oder zum Prädikate oder zu beiden eine vox infinita haben d. h. ein solches Wort, das durch den Beisatz der Negation seinen Inhalt verloren hat und jedes andere bezeichnen kann ausser dem, zu dessen Bezeichnung es genommen worden ist, z. B. der Mensch ist nicht-sterblich d. h. ein Nicht-Sterbliches.

Gegenstände der Erfahrung; Erfahrung ist nur durch sie möglich; sie sind nicht Produkt, sondern Grund der Erfahrung; was für mich Gegenstand sein soll, muss die Formen annehmen, durch welche das Ich alles Gegebene gestaltet. — Noch fehlen aber die sinnlichen Bedingungen, unter welchen reine Verstandesbegriffe auf empirische Anschauungen angewendet werden können. Wie muss eine empirische Anschauung beschaffen sein, damit ich den Begriff der Substanz und nicht den der Eigenschaft auf sie anwende? Diese vermittelnden Bedingungen lehrt der Schematismus der Verstandesbegriffe. Zwischen den Kategorien und der empirischen Anschauung steht als allgemeines Band die Zeitbestimmung, da die Zeit bei allen Anschauungen da sein muss. Das Schema der Grösse, worunter die drei ersten Kategorien zu verstehen sind, ist die Zahl d. h. die Zusammenfassung der successiven Addition gleichartiger Teile; Schema der Realität ist die Empfindung, sofern sie die Zeit erfüllt, Schema der Negation die nicht erfüllte Zeit, Schema der Limitation die mehr oder weniger erfüllte Zeit (die den Grad der Realität anzeigende Stärke der Empfindung). Die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit ist das Zeichen zur Anwendung der Kategorie der Substanz, die regelmässige Aufeinanderfolge das Zeichen für die Anwendbarkeit des Kausalitätsbegriffes, das Zugleichsein der Bestimmungen der einen Substanz mit denen der andern das Signal zur Subsumtion unter den Begriff der Wechselwirkung. Die Schemata der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit endlich sind das Dasein zu irgend einer Zeit, zu

einer bestimmten Zeit, zu aller Zeit. So ist bei einem Stück Gold das Gelbe, Glänzende u. s. w. der empirischen Anschauung eins, denn ich erzeuge seine gleichartige Vorstellung nur einmal; es ist real, denn die Empfindung von ihm füllt eine Zeit aus; es ist Substanz, denn es bleibt etwas im Wechsel der Accidentien; es ist wirklich, denn es ist jetzt, in dieser bestimmten Zeit. Damit ist die Frage gelöst: »sind synthetische Urteile a priori in der Naturwissenschaft möglich?« Reine Naturwissenschaft bezieht sich auf Begriffe von Substanz, Ursache, Zahl- und Grössenverhältnisse; diese formalen Naturgesetze sind aber erwiesen als Gesetze unseres Verstandes in der Verknüpfung der Erscheinungen; folglich ist die so erhaltene einheitliche Erkenntnis der Gegenstände wahr. Dabei müssen wir aber bedenken, dass diese Erkenntnis nur von den Phänomena gilt; eine positive Vorstellung von dem den Erscheinungen zu Grunde liegenden »Ding an sich« haben wir damit keineswegs. (transcendentale Analytik).

c) Wenn die Verstandesbegriffe nur im Erscheinungsgebiete eine erkenntniskräftige Bedeutung besitzen, so bleibt noch Hoffnung, durch die Vernunft Eingang ins Übersinnliche zu erlangen.[1]) Das kann nur geschehen durch den Schluss; dabei ergiebt sich ein dreifaches Unbedingtes 1. in uns = Seele, 2. ausser uns = Welt, 3. als oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann d. h. Gott. Würden wir dieses durch den

[1]) Verstand ist das Vermögen 1. des Urteilens 2. der Regeln; Vernunft 1. das des Schliessens 2. der Prinzipien.

Schluss erhaltene Unbedingte nur für eine Idee, also nicht für etwas objektiv Gegebenes halten, so wäre alles in bester Ordnung; allein wir schliessen auf das Unbedingte als Objekt; dazu sind wir aber nicht berechtigt, da wahre Erkenntnis immer mit der Anschauung verbunden sein muss. Jedoch weder die Seele ist uns in der Anschauung gegeben, noch kann die Welt als Ganzes jemals Erfahrungsobjekt sein noch Gott. Mithin können diese 3 Ideen niemals »konstitutive Prinzipien« sein, durch die eine Erkenntnis der Dinge an sich gewonnen werden könnte, wohl aber »regulative Prinzipien», insofern sie uns anleiten, in aller Erfahrungserkenntnis Einheit zu suchen. Das ist ihr theoretischer Wert; sie haben aber noch einen praktischen, sofern sie Annahmen denkbar machen, zu denen die praktische Vernunft mit moralischer Notwendigkeit hinführt. Solche Annahmen sind die Postulate der praktischen Vernunft, nämlich die Überzeugung von der Willensfreiheit, der Unsterblichkeit und dem Dasein Gottes. Aus dem Gesagten folgt also, dass es nach Kant synthetische Urteile a priori in der Metaphysik nicht giebt (transcendentale Dialektik).

Schlussresultat der Kritik der reinen Vernunft: Wir erkennen nur jene Dinge, welche für uns Gegenstand der Erfahrung sein können, aber auch von diesen nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich; Metaphysik als Wissenschaft ist daher unzulässig.

b) Die Vernunft gilt als die einzige Erkenntnisquelle.

1. Alle hier zu erwähnenden Philosophen werden für gewöhnlich Rationalisten genannt. Die Entwicklungsreihe derselben beginnt in der Neuzeit mit Cartesius; in ihm tritt dem Empirismus der Engländer Bacon und Hobbes der Rationalismus entgegen.[1]) Descartes erklärt die Sinne für Lügner, weil sie einen Gegenstand bald so, bald anders auffassen; die übersinnlichen Ideen lässt er dem menschlichen Geiste angeboren sein, wobei er es aber unentschieden lässt, ob alle oder nur eine bestimmte Anzahl von Ideen angeboren seien, sowie, ob die Ideen als fertige der Seele eingedrückt oder als Keime eingepflanzt seien. Der Glaube des Cartesius an die Tüchtigkeit der Vernunft steigert sich bei Spinoza (geb. 1632 in Amsterdam † 1677 im Haag) zu der unerschütterlichen Zuversicht, dass schlechthin alles durch Vernunft erkennbar sei, dass der Intellekt mit seinen reinen Begriffen und Anschauungen die vielgestaltige Wirklichkeit bis auf den Grund zu erschöpfen, sie mit seinem Lichte bis in die letzten Schlupfwinkeln zu verfolgen vermöge. Leibniz (1646—1716) hebt die Selbständigkeit der Sinnlichkeit ganz auf und hält die sinnlichen Empfindungen für verworrenes Denken; bei Gelegenheit sinnlicher Erfahrung werden die

---

[1]) Ein Blick auf das Vaterland der Empiristen und Rationalisten belehrt uns, dass die ersteren bis hin auf Berkeley und Hume Engländer, die Rationalisten aber sämtlich dem Festland entstammen. Es hat das seinen Grund darin, dass England das Land der praktischen, Frankreich das der mathematischen und Deutschland das der spekulativen Köpfe ist.

Ideen, die der Anlage nach (virtuell) der Seele angeboren sind, ins Bewusstsein erhoben; Christian Wolff brachte es bis zum extremsten Rationalismus, indem er alle philosophische Wahrheit aus dem Satze des Widerspruchs abzuleiten versuchte. Indem bei Leibniz der Intellekt einem Marmorblock zu vergleichen ist, in dessen Adern die Umrisse der Bildsäule vorgebildet sind, hat er der Vernunftkritik Kants vorgearbeitet; indem Leibniz ferner die Empfindung zur blossen Vorstufe des Denkens macht, bildet er eine Vorstufe zu Hegel, der nicht nur alle seelischen Erscheinungen, sondern schlechthin alles Wirkliche als eine Entwicklung des Gedankens zu sich selbst zu begreifen sucht. Vor Hegel erklärte Fichte die Vernunft als die einzige Schöpferin aller Wahrheit und Wirklichkeit.

c) *Der theologische Rationalismus*

wendet den Grundsatz des eben besprochenen philosophischen Rationalismus, dass nur das wahr sei, was die Vernunft aus sich begreife, speziell auf das Gebiet der Offenbarungswahrheiten an und behauptet, dass die Vernunft die einzige Richterin auf diesem Gebiete sei; was sie nicht begreifen kann, ist unvernünftig und unwahr. Dieser Rationalismus ist aus dem Bestreben entsprungen, die christlichen Offenbarungswahrheiten dem Verstande näher zu bringen; begnügte man sich nun nicht damit, sondern wollte man sie durchaus verstehen und beweisen, so konnte man leicht dazu kommen, das Wesen der Offenbarung zu verkennen. Mit den Vertretern dieses Rationalismus macht die Dogmatik näher bekannt. Von Philosophen erwähnen wir

hier: Kant, der eine »Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft« verlangte, Fichte und Hegel; weiterhin gehören hierher alle Pantheisten und Materialisten.

d) *Der Ontologismus.*

Der Ontologismus lehrt, dass der menschliche Verstand mit dem absoluten Sein, dem ὄν, unmittelbar verbunden ist, dies unmittelbar schaut, und dadurch alles andere Sein erkennt. Vorläufer desselben war Plato, sofern er lehrte, dass die Menschenseelen einst als reine Geister die Ideen geschaut, sich aber dieser Anschauung unwürdig gemacht haben und im irdischen Dasein, das sie zur Strafe für ihre Fehltritte führen müssen, sich dieses Schauens erinnern. In der Frühscholastik war vor allem der hl. Augustinus (354—430) und durch ihn Plato, an den sich der grosse Bischof von Hippo besonders angeschlossen hatte, Führer in der Philosophie. Daher finden wir in dieser Zeit vielfach Ansichten, die ontologistisch gedeutet werden können, von dem göttlichen Lichte und der Ideenwelt als der Quelle, woraus wir alle Wahrheit schöpfen. In dieser Weise drückt sich der hl. Anselm, Erzbischof von Canterbury (1033—1109), der Vater der Scholastik, aus; desgleichen der Abt Isaac von Stella sowie Wilhelm von Auvergne, auch Wilhelm von Paris genannt, Bischof von Paris † 1249. Jedoch bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass diese Männer keineswegs Ontologisten waren; nach dem hl. Anselm ist das Licht, worin Gott wohnt, uns nicht zugänglich; nach Isaac von Stella erkennen wir, vom göttlichen Lichte erleuchtet, die Dinge und schreiten

dann zur Erkenntnis des Urhebers des göttlichen Lichtes fort, und Wilhelm von Auvergne lehrt, dass der Verstand, vom göttlichen Lichte erleuchtet, die Ideen in sich ausprägt und verarbeitet. Das ist ganz der Standpunkt des hl. Augustin. Mit Wilhelm treten wir in die Hochscholastik, die meist dem Aristoteles folgte. Jedoch die Franziskaner schlossen sich mehr an Plato an, daher finden wir bei dem hl. Bonaventura († 1274) und auch bei dem Nicht-Franziskaner Heinrich von Gent (c. 1217—1293) Anklänge an den Ontologismus; deswegen sind aber beide noch nicht als Ontologisten zu bezeichnen, da eine nähere Prüfung ihrer Lehre dies unmöglich macht.

In der Renaissance lehrte der Platoniker Marsilius Ficinus, Lehrer an der durch Cosmus von Medici gegründeten platonischen Akademie zu Florenz (1433—99), dass wir alle Dinge ihrem wahren Wesen nach unmittelbar in den göttlichen Ideen anschauen. In neuerer Zeit suchte Malebranche darzuthun, dass wir Gott zwar nicht schauen, wie er absolut in sich ist, aber doch insofern, als er Vorbild des Endlichen ist; wir stehen darum mit ihm in Wesensberührung. Derselben Meinung ist Kardinal Gerdilius (1718—1802), wenigstens in seinen früheren Schriften, in denen er hervorhebt, dass das Anschauen Gottes hienieden nur ein Schauen der göttlichen Vollkommenheiten, nicht aber der göttlichen Wesenheit selbst sei. Gegen die Mitte des 19 Jahrhunderts zeigte sich an der Universität Löwen gleichfalls Neigung zum Ontologismus. Hier verdient auch Erwähnung der

bedeutendste unter den katholischen französischen Philosophen des 19. Jahrhunderts, Pater Alphonse Gratry (1805—72). Er lehrt, dass die natürliche Theologie ebenso wie die Mathematik sich stufenweise vom Endlichen zum Unendlichen erhebe, aber daneben sei Gott auch durch eine Art Erfahrung erkennbar. Wir werden uns eines über unsere Persönlichkeit hinausgehenden höheren Prinzips der Liebe bewussst, aus welchem wir die Kraft zu wollen und uns aufzuopfern schöpfen. Den ausgeprägtesten Ontologismus vertritt Vincenzo Gioberti (1801—52), der auch diese Richtung zuerst »Ontologismus« genannt hat. Bekannt ist er als Politiker durch sein Bestreben, Italiens Einigung herbeizuführen. Er wollte der menschlichen Erkenntnis eine sichere objektive Grundlage geben. Da aber die volle Objektivität nur in der Gottheit ist, so kann wahre Erkenntnis nur dadurch zustande kommen, dass wir das absolute Sein unmittelbar schauen und zwar 1. als notwendiges Sein und 2. als schöpferische Ursache der endlichen Existenzen. Somit erkennen wir im absoluten schöpferischen Sein alles Wirkliche, weil dieser von Gott seinen Ausgang genommen hat.

e) *Der Mysticismus (Theosophismus).*

1. Verwandt mit dem Ontologismus ist der Mysticismus. Derselbe sucht nicht durch methodische Begriffsvermittlung, sondern auf dem Wege der unmittelbaren Anschauung (Intuition), der Einigung mit dem Weltgrunde (unio mystica) und der daraus entstehenden Verzückung (Ekstase)

der Wahrheit habhaft zu werden.[1]) Mystische Elemente finden sich besonders bei den Pantheisten, welche ausser dem Verstande noch ein ihn überragendes Vermögen, das transcendentale Empfinden, das mit dem Gemüt oder Herzen identificiert werden kann, annehmen. So spricht besonders Plotin von der Einigung mit Gott, in der wir ihn schauen als das Princip des Seins, die Ursache alles Guten, den Quell der vollsten Seligkeit. Da es jedoch sehr schwer ist, vom Irdischen sich loszulösen, so wird dieses Anschauen Gottes nur selten den Menschen zu teil, und zwar nur den besten. Plotin ist zu dieser Einigung mit Gott nach dem Zeugnis seines Schülers Porphyrius (c. 232 — c. 304) in den sechs Jahren, während welcher dieser bei ihm war, viermal gelangt. In gleicher Weise wie Plotin äussert sich auch der berühmte Meister Eckhart (1260—1327), der bedeutendste Vertreter der deutschen Mystik. Auf protestantischer Seite sind hier zu erwähnen: Kaspar Schwenckfeld (1490—1561), der das Luthertum verinnerlichen wollte, Valentin Weigel (1533 – c. 1594), Pfarrer zu Zschopau in Sachsen, der sich teilweise an Schwenckfeld anschloss, und der Görlitzer Schuhmacher Jakob Böhme (1575 bis 1624), in dem der Mysticismus seiner Vorgänger den Höhepunkt erreichte.

---

[1]) Der Ontologismus ist also gewissermassen die erste Stufe des Mysticismus. Dieser Mysticismus kommt darin mit der »christlichen Mystik« überein, dass beide auf die innige Vereinigung des Menschen mit der Gottheit hinzielen; während aber des Mysticismus die Wesenseinheit der menschlichen Seele mit Gott lehrt, kann die höchste Stufe der »christlichen Mystik« nur die visio beatifica sein.

2. Zu den Mystikern können wir auch zählen die Vertreter des Panentheismus im 19. Jahrhundert, Krause und Baader. Mit dem Namen Panentheismus soll gesagt sein, dass Gott nicht die Welt sei, noch ausser ihr stehe, sondern sie in sich habe und über sie hinausreiche. Da wir nun in Gott sind, so können wir nur in und mit Gott erkennen und wissen.

Friedrich Krause (1781—1832; seit 1824 Privatdocent in Göttingen) beginnt den Erkenntnisprozess von dem Selbstbewusstsein als dem ersten Gewissen. In ihm erkennt sich das Ich als endlich und begrenzt und postuliert einen Grund, in dem und von dem es begründet ist. So gelangt die Vernunft zur Schauung des Wesens oder Gottes, welcher in, unter und durch sich die Welt, sowie die Welt in, unter und durch Gott ist; damit kommt die Vernunft zum Grundprincip des Erkennens, nämlich alles in und durch das Absolute als einen Organismus zu erkennen.

Franz von Baader (1765—1841), Direktor der Berg- und Hüttenwerke in München, seit 1826 Prof. für spekulative Dogmatik daselbst. Auch er geht von dem Selbstbewusstsein aus, um von ihm zum Gottesbewusstsein hinaufzusteigen; er betont dabei, dass wir nur deshalb etwas wissen können, weil die absolute Vernunft existiert, die in uns ihr Denken fortsetzt. Erst dadurch, dass wir unser Weltauge ergänzen durch das Gottesauge, können wir das Wesen der Welt erkennen.

§ 2. *Kritik des Intellektualismus.*

a) *Kritik Platons und Kants.*

I. Wenn Platon sagt, das Zeugnis der Sinne

sei trügerisch und biete uns keine Wahrheit, so setzt er sich dadurch in Widerspruch mit seiner Behauptung, dass die Sinnenwelt ein Abbild, wenn auch schwaches, der Ideen sei. Wie kann nämlich etwas ein Abbild von etwas anderem sein, wenn es nicht dieses Etwas wenigstens irgendwie wiedergeben würde? Weiter müssen wir fragen: »Besteht das Wissen wirklich nur in einem Wiedererinnern?« Wäre das der Fall, so würde das Erkennen äusserst leicht sein; jeder aber weiss, dass man nur mit vieler Mühe sich Wissen erwerben kann; die Sinnendinge spielen hierbei keineswegs nur die nebensächliche Rolle, die Platon ihnen zuteilt, sondern sie sind vielmehr für das Zustandekommen der Erkenntnis ebenso unentbehrlich als die Vernunft, da letztere nur mit Hülfe der Sinne das Wesen der Dinge erforschen kann.

2. a) Wenn Kant davon ausgeht, dass uns die Erfahrung keine strenge Allgemeinheit liefert, so müssen wir allerdings zugeben, dass allgemeine Wahrheiten nur dem Verstande ihren Ursprung verdanken; denn die Sinne bieten uns nur Einzelthatsachen; ja bei den analytischen Urteilen scheint überhaupt Erfahrung nicht nötig zu sein, da sie ja gelten würden, auch wenn es gar keine Erfahrung geben würde (vgl. S. 126). Aber ausser den Urteilen, die mit Denknotwendigkeit gefällt werden und darum streng allgemein sind, sind doch auch die Gesetze der Naturwissenschaften allgemein, wenn sie auch nicht derartig sind, dass sie durchaus existieren müssten. Ihre Allgemeinheit wird zwar gleichfalls nur vom Verstande erkannt, aber dabei stützt er

sich etwa nicht auf eine subjektive Nötigung, sondern auf die Erfahrung, welche ihm sagt, dass dieses oder jenes Gesetz immer geherrscht habe. Ferner wird man zugeben müssen, dass auch bei den Urteilen, die sich durch strenge Allgemeinheit auszeichnen, sich dieselbe nicht aus einer blinden Denknotwendigkeit ergiebt, sondern aus der Überzeugung, dass eine Verwirklichung ihres Gegenteils in der Erfahrung durchaus unmöglich ist. Schon hieraus sieht man, dass Kant Unrecht hatte, wenn er nur aus der Vernunft die Allgemeingültigkeit der Urteile ableitete.

b) Unser Philosoph war sich schliesslich auch bewusst, dass er hiermit nicht weit kommen würde; er suchte daher nach Urteilen, bei deren Zustandekommen ausser der Vernunft auch die Erfahrung eine Rolle spielen sollte. Zu diesem Zwecke unterschied er bei jeder Erkenntnis zwei Bestandteile: den Stoff und die Form. Diesen Fundamentalsatz seiner Kritik der reinen Vernunft, dass die Empfindungen an sich ungeordnet seien und erst in uns durch apriorische Formen geordnet bz. verknüpft werden müssen, hat Kant nicht bewiesen, sondern dogmatisch vorausgesetzt. Gegen diese dualistische Scheidung der Erkenntnis in Stoff (Inhalt) und Form erhebt unser Bewusstsein Protest; wir kennen keinen Inhalt ohne Form und keine Form ohne Inhalt; die Empfindungen treten uns nicht als ein »Chaos« entgegen, sondern bereits geordnet.

c) Die Formen, welche Kant als rein subjektive bezeichnet, finden sich thatsächlich nicht unmittel-

bar in uns; sondern wir gewinnen sie entweder durch Abstraktion aus der Erfahrung (Raum, Zeit, Kategorien) oder wir kommen zu ihnen, gleichfalls von der Erfahrung ausgehend, auf dem Wege der Schlussfolgerung (Ideen von Gott, Seele, Unsterblichkeit).

c) Diese dualistische Scheidung von Inhalt und Form war aber Kant notwendig, um aus ihr die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori abzuleiten. Da dieselben als synthetische Anschauungsurteile sind, so fragt es sich, ob das auffassende Subjekt bei Gelegenheit der Erfahrung aus sich Formen produzieren kann, die infolge ihrer Abstammung aus der Vernunft apriorisch zu nennen sind.

α) Nach Kant sollen Raum und Zeit diesen Charakter haben, da sie bei jeder Empfindung hervortreten, aber zugleich apriorisch sind, da sie abgesondert von aller Empfindung betrachtet werden können. Darauf antworten wir: Kant hat ganz den Unterschied zwischen der aktuellen (empirischen) Raum- und Zeitform in einer thatsächlichen Anschauung oder Wahrnehmung und dem allgemeinen Begriff des Raumes und der Zeit, der nur durch eine Abstraktion von dem aktuellen Raum entstanden ist, übersehen. Nach Kant soll der Raum eine Anschauung sein; das ist richtig mit Bezug auf den empirischen Raum; aber diese Anschauung stammt keineswegs aus der Vernunft; wie käme es sonst, dass die kleinen Kinder und operierte Blindgeborene erst die Raumanschauung sich bilden müssen? Betrachten wir dagegen Raum und Zeit überhaupt in ihrer Unbegrenztheit und Unbestimmtheit, so sind das wieder keine Anschauungen, son-

dern allgemeine Begriffe des Verstandes. Diese letztere Auffassung hat Kant wahrscheinlich gemeint, jedoch sie entspricht seinen Anforderungen nicht, da der Begriff von Raum und Zeit zwar ein Gebilde des Verstandes ist aber 1. eben deshalb keine Anschauung und 2. nicht bloss aus dem Subjekt stammend.

β) Die Verstandesformen Kants werden allerdings vom Geist gebildet, aber nur an der Hand der Erfahrung und zwar zunächst der inneren Erfahrung. Vermittels derselben werden wir uns der Kategorien, die Wesensbestimmungen unserer selbst sind, zunächst als konstanter Erlebnisse bewusst. Durch wissenschaftliche Reflexion bringen wir sie in die Form von Begriffen. Insofern endlich die äussere Erfahrung uns geeignete Anhaltspunkte bietet, wenden wir die Begriffe der Realität, Substantialität, Kausalität u. s. w. auch auf die Wahrnehmungsobjekte an. Wir urteilen also nicht deshalb so oder so, weil das eben in der Natur unseres Verstandes liegt, sondern weil wir diese Kategorien aus unserm eigenen Selbst durch die Reflexion herauslesen und sie im weitern Verlauf als Grundbestimmungen alles Seins erkennen.

γ) Auch die Vernunftideen sind keineswegs notwendige Voraussetzungen (Postulate) für die schliessende Denkthätigkeit, sondern dieselben werden vielmehr auf dem Wege des discursiven Denkens mit Hülfe des Kausalitätsprincips erschlossen. Wenn aber Kant glaubte, durch Schlussfolgerung zu ihnen nicht gelangen zu können, so ist daran nur sein Vorurteil schuld, dass das Kausalitätsprincip nur auf die Welt der Erscheinungen angewandt werden könnte. Die Vernunftideen Kants sind also

so wenig Voraussetzung der schlussfolgernden Thätigkeit, dass sie vielmehr erst durch diese gewonnen werden.

Da mithin bei den kantschen Formen die Erfahrung nicht nur Bedingung, sondern auch Quelle ist, so sind synthetische Urteile a priori nicht möglich.

Wir sehen also, dass Kant mit Unrecht die Allgemeinheit der Urteile allein aus der Vernunft ableiten wollte; letztere muss vielmehr mit der Erfahrung Hand in Hand gehen. Ausser dem rationalistischen Element, das uns hier besonders interessierte, finden wir bei Kant auch ein sensualistisches oder realistisches, da er alle Erkenntnis auf die Gegenstände der Erfahrung beschränkt.

b) *Kritik des Rationalismus.*

1. Descartes erklärt die Sinne mit Unrecht für Lügner. Wenn das Wasser bald flüssig, bald fest erscheint, so sind das eben verschiedene Aggregatformen, die sich den Sinnen natürlich auch verschieden präsentieren müssen. Mit seinen angeborenen Ideen wusste er selbst nichts Rechtes anzufangen, wenigstens hat er schliesslich das Angeborensein aktueller Ideen abgewiesen; wer hätte auch schon bei Kindern solche fertige Ideen beobachtet? Kein Gedanke, müssen wir sagen, ohne Denken, ohne eigene Thätigkeit! Die Folge der Verwerfung der Sinnlichkeit als Erkenntnisquelle bei Spinoza und Leibniz war, dass man mit abstrakten, oft ganz willkürlich gefassten Begriffen die Welt zu erklären vermeinte. Spinozas Philosophie bewegt sich ganz mathematisch in Definitionen, Axiomen

und Schlussfolgerungen, nach welchen die drei Schemata: Substanz, Attribute und Modi behandelt werden. Der Mensch ist ihm nur ein ausgedehnt-denkendes Wesen; wie sollen aus diesen beiden Eigenschaften Wille, Gefühl, Sinnlichkeit erklärt werden? Leibniz geht noch weiter, da bei ihm auch das Attribut der Ausdehnung wegfällt; er kennt nur einfache, vorstellende Wesen; das gesamte Dasein besteht also nur im Vorstellen oder Vorgestelltwerden, und daraus soll die mannigfaltige Welt erklärt werden!

2. Im allgemeinen können wir sagen: »Wie kann die individuelle menschliche Vernunft, die zu ihrer Entwicklung in so hohem Grade der Einwirkung von andern schon entwickelten Vernunftwesen bedarf, aus sich allein alle Wahrheit schöpfen? diese Vernunft, welche den grössten Teil ihres Wissens nicht der eigenen Einsicht, sondern dem Glauben an die Autorität anderer verdankt? diese Vernunft, welche auf ihren verschiedenen Entwicklungsstufen ihre Meinung so oft geändert hat?«

3. Zur Widerlegung des theologischen Rationalismus ist zu zeigen 1. dass eine Offenbarung Gottes möglich ist und dass der Glaube an dieselbe nichts Unvernünftiges enthält; 2. dass diese Offenbarung nicht überflüssig, sondern ein Bedürfnis unserer beschränkten Vernunft ist.

c) *Kritik des Ontologismus.*

1. Der Grundsatz der Ontologisten wird von dem Bewusstsein nicht direkt bestätigt; das geben sie auch zu; dennoch aber glauben sie auf indirektem Wege beweisen zu können, dass die menschliche Vernunft mit der göttlichen unmittelbar ver-

bunden sein muss. Malebranche geht dabei folgendermassen vor: Die Vorstellungen von Gegenständen können 1. nicht von den Gegenständen selbst hervorgebracht sein; denn dann müssten materielle Eindrücke von den Körpern in der Seele bewirkt werden;[1]) 2. auch die Seele ist es nicht, die sie erzeugt oder als angeborenes Eigentum besitzt; denn wie soll der Geist mit den Körpern zusammenkommen? Mithin kann 3. nur Gott die Ursache der Erkenntnis sein. Gott hat nämlich die Ideen aller erschaffenen Dinge in sich; durch seine Allgegenwart ist er mit allen Geistern aufs innigste verbunden, der Ort der Geister; letztere sind also in Gott, erkennen in ihm die Ideen, die gleichfalls in Gott sind, und durch die Ideen die Körper. Diese Beweisführung wird jedoch dadurch hinfällig, dass die erste Art der Erkenntnis nicht widerlegt ist. — Gioberti spricht sich deshalb für den Ontologismus aus, weil die Ordnung des Erkennens der des Seins entsprechen müsse. Das ist jedoch eine unbewiesene Voraussetzung, die zwar von Gott, dem Schöpfer aller Dinge, gelten mag, aber nicht von uns Menschen. Man beruft sich ferner auf die Thatsache der allgemeinen Wahrheiten, welche notwendig, ewig und unveränderlich seien; diese könnten doch als solche nur in dem absolut notwendigen, ewigen, unveränderlichen Wesen erkannt werden; also setzen sie die Erkenntnis Gottes voraus. Darauf antworten wir: Wir erkennen jene Wahrheiten durch das natürliche Licht unserer Vernunft, das freilich in Gott sei-

[1]) Wir haben S. 167 gesehen, dass der Körper nicht seinem physischen Sein nach in der Erkenntnis sein braucht, sondern nur seinem formalen Sein nach.

nen Grund hat, aber darum braucht Gott nicht für uns das Erstgewisse zu sein. Wir sehen die Dinge im Sonnenlicht, ohne die Sonne selbst zu schauen; so sehen wir auch vieles im Lichte unserer Vernunft, die zwar von Gott herrührt, ohne aber deshalb Gott selbst zu schauen.

2. Die Lehre der Ontologisten wird besonders durch den Umstand erschüttert, dass bei der Annahme ihrer Richtigkeit die Leugnung der Existenz Gottes durch die Atheisten nicht erklärt werden kann; denn wenn wir Gott unmittelbar schauen, wie kann dann sein Dasein geleugnet werden? Da es aber Leute giebt, die das thun, so kann Gott nicht unmittelbar von uns geschaut werden. Gerade wegen des von den Atheisten öfter ausgesprochenen Zweifels an der Existenz Gottes hat man sich bemüht, Beweise für das Dasein Gottes aufzustellen; was man aber unmittelbar schaut, das pflegt man nicht zu beweisen, sondern man ist desselben unmittelbar gewiss.

d) *Kritik des Mysticismus (Theosophismus).*

1. Wenn der Ontologismus zu verwerfen ist, den wir als erste Stufe des Mysticismus bezeichnet haben, so kann auch der letztere nicht richtig sein. Auch gegen ihn müssen wir darauf hinweisen, dass uns das Bewusstsein von einer Wesensvereinigung mit der Gottheit nichts lehrt. Da ferner der Mysticismus mehr oder weniger Pantheismus ist, so können gegen ihn alle Bedenken geltend gemacht werden, die den Pantheismus unmöglich machen.

2. Verweilen wir noch etwas bei dem Theosophismus von Krause und Baader. Auch wir gehen wie Krause vom Selbstbewusstsein aus, um von

ihm zu Gott emporzusteigen; dabei sind wir uns jedoch bewusst, dass wir keineswegs in und durch Gott das Wesen der geschaffenen Dinge schauen, sondern vielmehr dadurch, dass wir an die Dinge selbst herantreten und aus ihren Eigenschaften ihr Wesen zu erkennen suchen. Nur wenn man Gott und Welt pantheistisch für einen Organismus hält, wie das bei Krause der Fall ist, kann man aus dem göttlichen Allwesen die Wesenserscheinungen in der Welt zu begreifen versuchen; leider aber entspricht diese Erkenntnis der Welt fast niemals der Wirklichkeit, da die Welt nicht notwendig aus der Wesenheit Gottes folgt. — Mit Baader erklären wir uns insofern einverstanden, als die Voraussetzung für die Möglichkeit des menschlichen Erkennens darin besteht, dass die absolute Vernunft existiert und uns das Vermögen des Erkennens anerschaffen hat. Jedoch darin geht er zu weit, dass er das göttliche Denken in uns sich fortsetzen lässt; wir müssen festhalten, dass unser individuelles Denken durchaus menschlicher, beschränkter Natur ist; da wir, obgleich wir Gottes Dasein und auch einigermassen sein Wesen erkennen können, dennoch keinen Einblick in die innerste Natur Gottes haben, so ist es uns auch unmöglich, unser menschliches Auge durch das Gottesauge zu ergänzen.

§ 3. Positive Bestimmung der Vernunft als Erkenntnisquelle.

1. Aus dem bisher Gesagten folgt, dass die Vernunft nur der eine Faktor unserer Erkenntnis ist, der von dem andern, der Erfahrung, durchaus nicht getrennt werden kann; Erfahrung ohne Ver-

nunft lässt uns zu keinen allgemeinen Wahrheiten gelangen, Vernunft ohne Erfahrung kommt über die primitivsten Denkgesetze nicht hinaus; das sieht man schon daraus, dass demjenigen, welcher eines Sinnes (z. B. des Gesichtes) ermangelt, auch ein bestimmter Kreis von Begriffen fehlt. Die Entstehung unserer Erkenntnis ist demnach also zu denken: Die Erfahrung liefert uns das Sinnliche, das Konkrete, das Einzelne; die Bethätigung oder die Äusserungen desselben, kurz seine Erscheinung, fassen die Sinne auf und teilen sie dem Bewusstsein mit. Die Erscheinungen sind nun kein das Ding an sich verbergender Vorhang, sondern in ihnen giebt sich vielmehr das Wesen der Dinge kund.

Sehen wir bei mehreren Dingen dieselben Erscheinungen, so werden wir schliessen müssen, dass sie auch dasselbe Wesen haben. Dass wir letzteres nun wirklich erkennen können, darf im Ernste nicht bezweifelt werden; denn die Vernunft hätte keinen Sinn, wenn sie nicht imstande wäre, die Wesenheiten aus den Erscheinungen herauszuschälen; das ist ja gerade ihre Natur, das Wesenhafte in sich aufzunehmen und sich selbst dadurch zu vervollkommnen. Gleichwie der Röntgen-Strahl durch die äussere fleischige Hülle hindurchdringt und uns den Träger derselben, das Knochengerüst, photographiert, so durchdringt der Lichtstrahl des Verstandes die Erscheinungen und offenbart uns das innere Wesen als den Träger der Erscheinungen. Freilich kann der Verstand das Wesen der Dinge nur allmählich erfassen. Verfolgen wir in grossen Umrissen diesen Prozess!

2. Der erste Begriff, den die Vernunft in den

Gegenständen der Sinnenwelt erkennt, ist der des Seienden; sie sagt also zunächst von jedem Ding, dass es ein Sein, ein Etwas ist; allmählich lernt sie die allgemeinsten Unterschiede in den Dingen kennen, unterscheidet demnach lebendige und leblose Wesen, sowie Pflanzen, Tiere und Menschen. Auf diese Weise erfasst die Vernunft im direkten Akte, in dem sie den Gegenstand vor sich hat, mehr oder minder unbestimmt die Wesenheit des Sinnendinges; weiter kann sie im reflexiven Akte den Begriff als solchen, abgetrennt von seinem Gegenstande, betrachten, mit andern Begriffen vergleichen und so zu einem bestimmten Begriff der Wesenheit gelangen. — Mit der Bildung der Begriffe geht Hand in Hand die der allgemeinen Wahrheiten oder Grundsätze. Haben wir den Begriff des Seins, so lässt sich leicht der Satz des Widerspruches bilden; was nämlich ist, kann unmöglich nicht sein, das Seiende muss als seiend, dieses bestimmte Sein als dieses und kein anderes gefasst werden. Ferner gewinnen wir aus dem Begriff der Ursächlichkeit, welchen wir bilden, indem wir an uns selbst wahrnehmen, dass wir Veränderungen bewirken, den Grundsatz: jede Ursache muss eine Wirkung haben. Diese beiden Grundsätze wie auch die euklidischen Axiome nennt man an sich gewisse Wahrheiten (principia per se nota), weil sie keines Beweises ihrer Gültigkeit bedürfen. Sobald wir nur die Begriffe haben, die in ihnen zum Urteil verknüpft werden, erkennen wir sie sofort als richtig an; man spricht deshalb von einer angeborenen Fertigkeit (habitus innatus) zu ihrer Bildung.

3. Sobald das Kind anfängt, die Gegenstände um sich herum wenigstens nach ihren allgemeinsten Unterschieden zu erkennen, geht der Prozess der Selbsterkenntnis, dessen primitivste Anfänge freilich in noch frühere Zeit zu versetzen sind, mehr und mehr vor sich. Indem der Mensch seinen Bewusstseinsinhalt durchforscht, erkennt er sich als ein substantielles, selbständig wirkendes und trotz der Wechsel seiner Zustände sich wesentlich gleichbleibendes Sein. Eine weitere Prüfung dieser Ich-Substanz lässt dieselbe als eine aus Leib und Seele zusammengesetzte erkennen. Wäre die Seele ein reiner Geist, so müsste die Erkenntnis ihrer selbst aller anderen vorausgehen; da sie jedoch als unentwickelter Geist ins Dasein tritt, so kann sie erst dadurch, dass durch die Aussenwelt ihre Kräfte geweckt werden, zu ihrer eigenen Erkenntnis gelangen.

4. Die dritte Stufe der Vernunfterkenntnis ist die Erkenntnis der nicht unmittelbar gegenwärtigen, übersinnlichen Dinge, insbesondere Gottes. Die Sinnendinge und das Ich präsentieren sich der Vernunft in unmittelbarer Gegenwart durch den äussern und den innern Sinn, und von denselben bilden wir eigentliche Begriffe. Es kann aber auch Gegenstände geben, die sich uns nur durch ihre Wirkung offenbaren; von diesen Dingen haben wir nur uneigentliche (analoge) Begriffe, d. h. wir bestimmen ihre Beschaffenheit gemäss der Beschaffenheit ihrer Wirkungen; damit braucht aber das Wesen jenes übersinnlichen Dinges noch nicht erschöpft zu sein; dies gilt vor allem von der Gotteserkenntnis. In der That stammen alle Begriffe, durch die wir uns Gott denken, aus der empirischen

Welt. Von einer unmittelbaren Gotteserkenntnis wissen wir nichts. Allerdings sind die religiösen Ideen z. B. die Idee Gottes, der Unsterblichkeit, der gerechten Vergeltung im Jenseits in einem gewissen Sinne in der Vernunft grundgelegt, da sie dem innersten Wesen und den tiefsten Bedürfnissen des Menschen entsprechen. Um aber diese Ideen wissenschaftlich zu begründen, müssen wir von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt auf dem Wege der Beweisführung fortschreiten. Damit wollen wir aber keineswegs leugnen, dass sich Gott einzelnen Menschen unmittelbar mitteilen und sie zum mystischen Schauen seiner Geheimnisse erheben könne; es ist das aber nur eine aussergewöhnliche Erkenntnisweise, die hier nicht weiter in Betracht kommen kann.

§ 4. *Kriterium für die Vernunfterkenntnisse.*

1. Aller analytischen Urteile, bei denen es sich nur um die Zergliederung des Subjektsbegriffes handelt, um ihre Richtigkeit einzusehen, sind wir unmittelbar gewiss (vg. S. 126). Zur Prüfung der objektiven Wahrheit aller abgeleiteten Urteile stellen wir folgende drei Regeln auf:

a) Was aus objektiv wahren Principien[1]) logisch korrekt erschlossen ist, das muss objektiv wahr sein d. h. die Erfahrung muss es bestätigen.

b) Was aus objektiv wahren Principien logisch

---

[1]) Unter Principien sind hier nicht nur allgemeine Verstandesurteile, sondern auch Erfahrungsthatsachen zu verstehen, die so aufgefasst werden, wie sie wirklich sind; mithin bedeutet hier Princip soviel als Ausgangspunkt.

inkorrekt d. h. durch Paralogismen erschlossen ist, das kann objektiv wahr sein oder nicht. Für gewöhnlich wird der letzte Fall eintreten; aber auch der erste ist möglich, wenn die begangenen Schlussfehler einander aufheben.

c) Was aus objektiv falschen Principien logisch korrekt erschlossen ist, das muss objektiv falsch sein.

2. Ein Hülfskriterium für die Beurteilung der Wahrheit unserer Erkenntnisse ist die Übereinstimmung der Menschen (sensus communis), die eine Folge des allen Menschen innewohnenden »gesunden Sinnes« oder der »gesunden Vernunft« ist. Diese Übereinstimmung kann aber nur dann geltend gemacht werden, wenn es sich um eine metaphysische Wahrheit, nicht aber um eine physische handelt. Wenn deshalb durch Jahrhunderte die Menschheit überzeugt war, dass die Erde still steht und die Sonne sich dreht, so kann dieser Umstand nicht unsere Behauptung umstossen, da es sich hier um eine physische Wahrheit handelt. Sobald wir aber eine Übereinstimmung sämtlicher Menschen in metaphysischen Fragen z. B. in Betreff des Daseins Gottes, des Unterschiedes zwischen Gut und Böse u. s. w. finden, können wir überzeugt sein, dass dieselbe objektiv wahr ist; denn die allen Menschen gemeinsame Vernunft kann sich bezüglich eines solchen Satzes nicht irren.

§ 5. *Gewissheit der Erfahrungswissenschaften.*

1. Um den Lauf des natürlichen Geschehens begreiflich zu machen, werden oft Hypothesen aufgestellt, die bei genügender Bestätigung zu Theo-

rien (vgl. S. 106) werden können[1]). Betrachtet man die einzelnen Theorien näher, so wird man finden, dass sie nicht alle den gleichen Grad der Gewissheit haben, sondern dass wenigstens zwei Klassen derselben zu unterscheiden sind. In Ermangelung besserer Ausdrücke nennen wir die, welche höhere Gewissheit gewähren, Theorien erster, die andern Theorien zweiter Ordnung.

2. Unter einer Theorie erster Ordnung ist eine solche zu verstehen, die ihre Erklärungsprincipien unmittelbar dem Bereiche des empirisch Gegebenen entnimmt; sie verlässt die Erfahrung mit keinem Schritt, sondern will nur Erfahrungsthatsachen ableiten aus andern Thatsachen, Specialphänomene aus Urphänomenen; sie sucht sozusagen zu den einzelnen Arten die Gattung, unter die sie fallen. Erläutern wir das an der Theorie der Winde! Sämtliche Winde lassen sich auf den Umstand zurückführen, dass die Luft, sobald an irgendwelcher Stelle ihr Gleichgewicht eine Störung erleidet, in eine strömende Bewegung gerät, die so lange andauert, bis das gestörte Gleichgewicht wieder hergestellt ist. Dies ist das Urphänomen der ganzen Theorie. Die erwähnte Störung kann auf zweifache Weise geschehen:

1. Die Luft wird durch Erwärmung verdünnt, mithin leichter und steigt in die Höhe oder sie wird

---

[1]) Axiome sind unmittelbar gewisse Sätze (vgl. S. 87); Empeireme sind Urteile, die auf der unmittelbaren Wahrnehmung beruhen; wird nun etwas aus diesen Axiomen oder Empeiremen abgeleitet, so heissen diese Folgesätze Theoreme; werden letztere möglichst vollständig und systematisch angegeben, so haben wir eine Theorie.

durch Abkühlung verdichtet, mithin schwerer und sinkt herab; 2. die Luft wird infolge starker Verdunstung von Wasser mit Dämpfen geschwängert, nimmt darum an Dichtigkeit zu und an Elasticität ab oder umgekehrt infolge plötzlichen Niederschlages der in ihr suspendierten Wasserdämpfe, also infolge des Entstehens von Regen, Schnee, Hagel nimmt sie an Gewicht ab und an Elasticität zu. Wo immer aus dem einen oder andern Grunde Luftverdünnung und eine Luftströmung nach oben eintritt, da wird aus den Nachbarregionen von grösserer Atmosphärendichtigkeit unten die schwere Luft herbeiströmen, dort hingegen, wo schwere und dichte Luft herabsinkt, wird in der Höhe leichtere Luft herbeifliessen. So erklärt sich der von der See nach dem Festland beständig wehende Wind (Seewind) an der Küste von Guinea dadurch, dass die Luft über dem Guinea-Busen niemals so heiss werden kann wie diejenige über den afrikanischen Küstenländern und daher als schwerere die leichtere verdrängt. Ebenso zieht im Sommerhalbjahr die Seeluft des indischen und grossen Ozeans ins stark erhitzte asiatische Festland, während im Winter halbjahr umgekehrt die kältere Luft des asiatischen Festlandes die dann wärmere Seeluft der beiden Ozeane verdrängt. Das ist der Wechsel der Monsune, Sommer- (nach dem Festland) und Winter-Monsun (aus dem Festland). Auf dieselbe Weise werden die Passatwinde erklärt. Durch die zweite Art der Störung des Gleichgewichts findet vor allem der Föhn seine Erklärung.

Wie man sieht, ist bei der Erklärung der Winde alles empirisch; die reale Abfolge der empirischen

Wirkungen aus den empirischen Ursachen steht der unmittelbaren Beobachtung offen. Dies gilt auch von allen andern Theorien der ersten Ordnung. Ist demnach in ihnen [illegible] aus einem objektiv wahren Prinzip logisch gefolgert worden und werden die Folgesätze von den Beobachtungsthatsachen bestätigt, dann wird man die *einmal* als wahr erkannte Theorie als *für immer* wahr betrachten dürfen, vorausgesetzt freilich die konstante Gesetzlichkeit des Geschehens. Anders ist es bereits bei den Theorien der zweiten Ordnung.

3. Unter einer Theorie zweiter Ordnung ist eine solche zu verstehen, die das Feld der wahrnehmbaren Thatsachen insofern schon überschreitet, als sie zum Zweck kausaler Erklärung eines empirischen Erscheinungsgebietes solche Faktoren herbeizieht, die nicht mehr direkt beobachtet werden können. Hierher gehören die Theorien des Lichtes, der Wärme, des Magnetismus, der Elektricität sowie die Atomentheorie. Wir kennen als Wahrnehmungsthatsachen das Licht und die Farben. Worin jedoch das unsichtbare Geschehen besteht, das in unserm Gesichtssinn die Empfindung des Hellen und Farbigen erzeugt, darüber will die Undulationstheorie der Optik Aufklärung geben. Jeder sieht ein, dass die Gewissheit dieser Theorien hinter denen der ersten Ordnung weit zurückbleibt. Warum? Hier gehören nur die Konsequenzen der Sphäre des thatsächlich Gegebenen an; die Principien dagegen liegen in der Region des Unerfahrbaren. Vorausgesetzt wiederum die konstante Gesetzmässigkeit des Geschehens wird man einer solchen Theorie nur dann objektive Geltung zuerkennen *können*, wenn ihr

vom Princip zu den Folgesätzen hinabführendes Schlussgewebe durchaus logisch ist. Aber man *braucht* es nicht; denn (vgl. S. 80) aus der Position der Wirkung folgt nicht die Position einer *bestimmten* Ursache, da die Folge oft noch einen andern Grund haben kann. Deshalb aber werden wir nicht diese Theorien missachten, da sie doch dem Bedürfnis des Erkennens insofern genugthun, als sie uns eine immerhin befriedigende Erklärung der betreffenden Phänomene bieten.

ZWÖLFTES KAPITEL.

Die Universalien.

Wir könnten jetzt zur dritten Erkenntnisquelle übergehen, wenn nicht noch ein Problem zu behandeln wäre, das im Mittelalter im Vordergrund der wissenschaftlichen Discussion stand und auch heute noch eine mehr als historische Bedeutung hat. Wie wir nämlich zu bestimmen versuchten, was dem durch die Sinne Erkannten entspricht, so ist auch hier noch die Frage zu beantworten, was denn den allgemeinen Begriffen oder Universalien in Wirklichkeit entspricht. Ist es vielleicht etwas, das eine von den Einzelobjekten *gesonderte*, selbständige Existenz hat und *zeitlich vor* diesen existiert (*extremer Realismus*=*universalia ante rem*) oder entspricht den Begriffen zwar etwas Reales, aber nicht vor, sondern in den Individuen (*gemässigter Realismus*=*universalia in re*) oder entspricht den Begriffen nichts Objektives, so dass sie nur eine subjektive Zusammenfassung des Ähnlichen sind, die mittels des gleichen *Wor-*

tes geschieht (Nominalismus = universalia post rem)? Diese drei Hauptrichtungen sind einer näheren Darstellung zu würdigen.

§ 1. *Der extreme Realismus.*

1. Vertreter des extremen Realismus, wie wir ihn oben definiert haben, ist Plato. In der rastlosen Flucht der Erscheinungen kommen doch immer wieder dieselben Typen zum Ausdruck. Wie viele Menschen sind nicht schon über die Erde dahingewandert; sie alle sind vergangen, aber das Urbild »Mensch« ist geblieben! Wenn darum auch alles in einem steten Wechsel begriffen ist, so muss doch eben wegen der immer wiederkehrenden Gestaltungen etwas Objektives vorhanden sein, das diesem Wechsel zu Grunde liegt; das ist die Idee. So wie nun der Text des Dramas vor jeder Aufführung schon da ist, so sind die Ideen, die reinen und ewigen Urbilder, früher da, als die ihnen ähnlichen, vergänglichen Individuen. Sie sind Universalia ante rem. — Bei Platon scheint den Ideen selbständige Existenz zuzukommen, und die höchste derselben ist die Idee des Guten; Plotin dagegen lässt die Ideen aus dem sie überragenden Einen oder Guten emanieren und in dieser ihrer Gesamtheit den νοῦς bilden. Die Ideen erzeugen aus sich als ihr Abbild die Formen, die Naturkräfte (λόγοι), welche in die Materie eingehen und sie gestalten. Auf diese Weise treten die Ideen mit den Dingen in Verbindung; den Allgemeinbegriffen der Vernunft entspricht mithin ein in dem Einzelding als solches vorhandenes allgemeines Objekt. Dieselbe Lehre, nur in andern

Ausdrücken, finden wir bei dem Schotten Johannes Eriugena, der von Karl dem Kahlen († 877) nach Frankreich berufen wurde.

2. Die weitere Entwickelung des Universalienstreites knüpft sich insbesondere an des Porphyrius Einleitung zu den logischen Schriften des Aristoteles, die dem Mittelalter in der Übersetzung des Boethius vorlagen. Dort wird nämlich die Frage aufgeworfen, ob die Genera und Species (oder die sogenannten Universalien) substantielle Existenz haben oder bloss in unsern Gedanken seien; Porphyrius selbst weist die nähere Erörterung dieses Problems als eine für seine einleitende Schrift zu schwierige Aufgabe ab. Aber schon diese wenigen Worte reichten hin, um eine lebhafte Verhandlung über diese Frage zu veranlassen. Zunächst huldigte man dem Realismus; mit Übergehung der minder wichtigen extremen Realisten erwähnen wir Wilhelm von Champeaux, geboren um 1070, gest. als Bischof von Châlons-sur-Marne 1121, und Bernhard von Chartres, 1119—24 Kanzler an der Schule zu Chartres; nach ihnen sind die Ideen als solche den Einzeldingen immanent. — In der Neuzeit war Vertreter des extremen Realismus Hegel, nach dem alle Dinge Erscheinungen der einen absoluten Idee sind.

3. Einige Anhänger des Duns Scotus betrachteten das Allgemeine als ein Höheres, das eine Vielheit unter sich hat, in die es sich gleichsam verteilt, so jedoch, dass es in jedem einzelnen ganz ist und deshalb jedes Einzelne das ist, was das Allgemeine ist. Mithin besteht zwischen der allgemeinen

Wesenheit und der Individualität nur ein sog. formaler Unterschied (Formalismus).

4. Dieser Realismus ist in allen seinen Formen unhaltbar. Gegen Platon müssen wir sagen: Ist das Allgemeine getrennt von den Einzeldingen vorhanden, dann giebt es nichts, was den Einzeldingen wirklich gemeinsam ist; wir kämen dann also, da unser Wissen über die reale Welt ja nur an den Einzeldingen zu stande kommt, über die Wahrnehmung vereinzelter Thatsachen nicht hinaus. — Gegen alle übrigen Realisten stellen wir folgendes Dilemma auf: Existiert das Allgemeine in den unter den Begriff fallenden Einzeldingen, so ist es entweder nur eines in all den Einzeldingen oder es ist so vielmal da, als es Einzeldinge giebt. Im ersteren Falle giebt es wesentlich nur einen Menschen, ein Tier, einen Körper, eine Substanz, alle Vielheit ist nur accidentielle Verschiedenheit, nur leerer Schein, und das ist der absurde Standpunkt des Pantheismus. Im letzteren Falle würde bei der Annahme, dass das Allgemeine so oftmals existiere als Einzeldinge da sind, sich die Ungereimtheit ergeben, dass z. B. jeder Einzelmensch alle Menschen wäre und alle Menschen so vielmal existierten, als Einzelmenschen da sind. Abälard argumentierte gegen Wilhelm von Champeaux in folgender Weise: Wenn man annimt, dass in jedem Individuum derselben Art nur ein Wesen ist, dann würde die nämliche Substanz die verschiedensten, ja entgegengesetzten Zustände und Thätigkeiten haben; das Menschenwesen würde dann in dem einen ein Tugendheld, in dem andern ein Verbrecher sein. Ja das Nämliche müsste an verschiedenen Orten sein.

Ist nämlich das menschliche Wesen ganz in Sokrates, so ist es nicht in dem, was nicht Sokrates ist; nun ist es doch aber auch in Platon; mithin muss Platon auch Sokrates sein und Sokrates ausser an seinem eigenen Orte sich auch an dem Orte Platons befinden.]

§ 2. *Der Nominalismus.*

1. Vertreter des Nominalismus sind im Altertum bereits die Stoiker und Epikureer; wirkliche Bedeutung erlangte er jedoch erst im Mittelalter und zwar im 11. Jahrhundert durch den Kanonikus Roscelin aus Compiègne. Die Frage über die Natur der allgemeinen Begriffe wurde geradezu brennend und die Lehre der Kirche bedrohend, als er die nominalistische Doktrin auf das Trinitätsdogma anzuwenden wagte. Wenn es nämlich in Wirklichkeit nur Individuen giebt und den Universalien, in unserem Falle der göttlichen Substanz, keine Realität zukommt, so sind die drei Personen der Gottheit nur drei individuelle Substanzen, also in der That drei Götter, die nur eine logische, aber keine reale Einheit bilden. Roscelins einflussreichster Gegner war der hl. Anselm; unter seiner Mitwirkung wurde Roscelin auf der Kirchenversammlung zu Soissons 1092 zum Widerruf seiner anstössigen Aussage über die Gottheit verurteilt. Deshalb haben wir aus der nächsten Zeit wenige oder gar keine Anhänger des Nominalismus zu verzeichnen; erst der Franziskaner Wilhelm von Occam † 1347, bekannt durch seine Parteinahme für Ludwig den Baier im Kampfe gegen Johannes XXII, brachte ihn wieder zur Geltung, weshalb er von den

späteren Nominalisten »venerabilis inceptor« (sc. nominalismi) genannt wurde. Zu diesen gehörten vor allem: Johann Buridan, Rektor der Universität zu Paris 1327, Peter von Ailly (1350—1425), Kanzler der Universität zu Paris, und Gabriel Biel, gest. 1495, der Occams Lehren übersichtlich darstellte, der sogenannte »letzte Scholastiker«, dessen nominalistische Doktrin auch auf Luther und Melanchthon einen nicht unbeträchtlichen Einfluss ausgeübt hat. — Aus der Neuzeit gehören hierher alle Sensualisten, Positivisten[1]) und Materialisten.

2. Wenn den Worten, mit denen wir eine Vielheit von Dingen bezeichnen, nichts Wirkliches in den Dingen entspricht, wenn sie gewissermassen nur eine Schublade sind, in der man verschiedene Dinge wegen ihrer Ähnlichkeit miteinander unterbringen kann, so folgt daraus, dass es vom nominalistischen Standpunkte aus keine Wissenschaft geben kann. Denn dieselbe geht auf das Allgemeine; giebt es also nur einzelnes, so kann es keine Wissenschaft geben. — Der Nominalismus trifft zusammen mit dem Sensualismus. Denn sind die Allgemeinbegriffe blosse Namen oder rein subjektive Gebilde, so giebt es nur eine Erkenntnisquelle der Wirklichkeit, nämlich die Sinne, und über das Einzelne geht die Erkenntnis nicht hinaus. — Abgesehen davon ist der Nominalismus auch in sich unsinnig. Denn sind die allgemeinen Begriffe bloss allgemeine Namen für viele Einzeldinge, so sind sie nur als Sammelnamen zu fassen. Aber der Begriff ist kein Sammelname, denn er kann von jedem zu seinem Um-

[1]) Nach dem Positivismus sind Erscheinungen und ihre gesetzlichen Verbindungen der einzige Gegenstand der Erkenntnis.

fange gehörigen Gegenstande ausgesagt werden, z. B. der Begriff »Mensch« von jedem einzelnen Menschen (vgl. S. 61). Zudem kann der Begriff kein allgemeiner Name sein, wenn er nicht etwas allgemein Gedachtes bezeichnet. Denn nicht jede beliebige Menge von Gegenständen können wir durch ein Wort ausdrücken, sondern nur solche, die etwas Gemeinsames haben. Dieses Gemeinsame ist die allgemeine Vorstellung, welche das Wort bedeutet, und nur deshalb können wir das eine Wort vielen Dingen beilegen, weil letztere das gemeinsam haben, was das Wort bezeichnet. Der Allgemeinbegriff ist somit kein blosser Name, sondern eine vom Verstande erfasste objektive Realität.

§ 3. *Der Konzeptualismus.*

Der Konzeptualismus ist eine mildere Form des Nominalismus; nach ihm sind die Worte, mit denen wir eine Vielheit von Dingen bezeichnen, zwar Begriffe, unter denen wir uns etwas Allgemeines denken, aber dasselbe entspricht keineswegs der objektiven Wirklichkeit. Im Mittelalter ist Vertreter dieser Richtung Abälard, geboren 1079 zu Pallet in der Grafschaft Nantes, Schüler Roscelins und Wilhelms von Champeaux, Lehrer zu Paris, gest. 1142 in der Priorei St. Marcel bei Châlons-sur-Saône. Aus der neueren Zeit sind hier zu verzeichnen: die schottische Schule, deren Stifter Thomas Reid (1710—96) Professor in Aberdeen und Glasgow war, und Herbart, geb. zu Oldenburg 1776, gest. in Göttingen als Professor 1841. Wir haben, sagt Herbart, den Begriff des Dinges mit vielen Eigenschaften; das involviert aber den Widerspruch, dass etwas Eines und Vieles zugleich ist; daher

müssen wir annehmen, dass viele einfache reale Wesen zusammen seien, deren jedem eine einfache Qualität zukommt. So entsprechen also unsere Begriffe, die wir von den Dingen haben, nicht dem Wesen derselben[1]). Gegen den Konzeptualismus bemerken wir: Wie die Wörter Zeichen der Begriffe, so sind die Begriffe Zeichen der Dinge; sie können aber nur insofern Zeichen der Dinge sein, als ihnen wirklich in den Dingen etwas entspricht. Leugnet man dies, so hebt man die Objektivität der Wissenschaft auf.

§ 4. *Der gemässigte Realismus.*

1. Die genannten Ansichten enthalten einen gewissen Wahrheitskern. Es ist wahr, dass nur einzelne Dinge existieren (Nominalismus), und es ist weiterhin wahr, dass den Allgemeinbegriffen eine Realität entspricht (Realismus). Falsch aber ist es, wenn der Nominalismus das Allgemeine für einen blossen Namen oder eine bloss subjektive Vorstellung hält; falsch ist es ferner, wenn der Realismus glaubt, die Allgemeinbegriffe als solche existieren ausserhalb des Verstandes. Vielmehr verhält sich die Sache augenscheinlich so: Den allgemeinen Begriffen entsprechen die Wesensbestimmungen der Dinge; jedoch sind dieselbem in den einzelnen Dingen nicht ganz dieselben, sondern in jedem auf eine besondere Weise modifiziert; denn niemals ist ein Individuum ganz gleich dem andern. Mithin sind die Allgemeinbegriffe eben wegen der jedes-

---

[1]) Auch die Descendenztheoretiker, welche die Stabilität der Arten leugnen, sind den Konzeptualisten beizuzählen.

maligen Modifikation nicht als solche in den Dingen enthalten; vielmehr stammt ihre Allgemeinheit aus unserer Vernunft, welche von den individuellen Modifikationen absieht und die Wesenheit eines Gegenstandes nur insofern erfasst, als sie vielen Dingen eignet oder doch eignen kann. Wir können also unsern Standpunkt dahin präcisieren: Der Inhalt der Allgemeinbegriffe findet sich in den Dingen, die Form der Allgemeinheit wird ihnen vom abstrahierenden Verstande erteilt.

2. Die allgemeinen Begriffe enthalten die Wesenheiten der Dinge. Diese Wesenheiten hatten, schon ehe sie in den Dingen existierten, ein reales Sein als Gedanken Gottes von den geschöpflichen Dingen — universalia ante rem. Insofern die Gedanken Gottes in den einzelnen Dingen verwirklicht wurden, sind die Wesenheiten — universalia in re. Unser Verstand begreift nun in dem Einzeldinge direkt die in ihm verwirklichte Wesenheit, und dieser Begriff ist allerdings schon allgemein (universale directum), weil er auf viele Einzeldinge passt, aber der Verstand weiss noch nichts von dieser Allgemeinheit. Erst wenn er über den Begriff nachdenkt und durch Vergleichung findet, dass er vielen Dingen zukomme oder doch zukommen könne, gewinnt er die Einsicht, dass der Begriff allgemein sei (universale reflexum). Im Verstande also sind die Wesenheiten erst allgemein — universalia post rem. — Aus der objektiven Realität der allgemeinen Begriffe folgt von selbst die objektive Realität der aus ihnen gebildeten Urteile und Schlüsse, welche die realen Beziehungen der Dinge ausdrücken.

DREIZEHNTES KAPITEL.

Der Glaube.

§ 1. Begriff und Notwendigkeit des Glaubens.

1. Was wir durch eigene Einsicht, sei es unmittelbar durch die Erfahrung oder mittelbar durch Schliessen erkennen, davon haben wir ein Wissen; was uns aber ferne liegt, sei es der Zeit oder dem Raume nach oder was unsere Fassungskraft übersteigt, das kann nur dadurch zu unserer Kenntnis gelangen, dass wir dem, der uns davon berichtet, glauben. Das Geglaubte kann unbegreiflich sein, vernunftwidrig darf es jedoch nie sein.

Der Grund, dass wir etwas für wahr halten, ist das Vertrauen auf die richtige Einsicht und die Wahrhaftigkeit des Mitteilenden, der für uns deswegen zur Autorität wird.

2. Jeder weiss, eine wie wichtige Erkenntnisquelle der Glaube ist. Um überhaupt zu einer Erkenntnis zu gelangen, muss der Mensch lernen, d. h. einer Autorität glauben, ehe er durch eigene Einsicht erkennen kann. Nachdem seine Vernunft entwickelt ist, vermag er freilich vieles einzusehen, was er früher geglaubt hat; aber das meiste von dem, was er weiss, ist nach wie vor durch den Glauben vermittelt, z. B. die Geschichte, sowie grösstenteils die Natur-, Länder und Völkerkunde.

3. Wegen dieser Bedeutung des Glaubens als Erkenntnisquelle ist es ungemein wichtig, die Kriterien festzustellen, auf Grund deren man von der Wahrheit des Überlieferten überzeugt sein kann. Es kann uns etwas mitgeteilt werden 1. von einem unmittelbaren Zeugen, der bei dem Ereignis zuge-

gen war, 2. von einem mittelbaren Zeugen, der seinen Bericht von einem Augenzeugen hat, 3. durch Schriften und Denkmäler.

§ 2. *Das unmittelbare Zeugnis.*

1. Das Bezeugte muss vor allem metaphysisch möglich sein d. h. es darf den Denkgesetzen nicht widersprechen. Damit ist schon angedeutet, dass mitunter etwas berichtet werden kann, was für gewöhnlich im Lauf der Natur oder des Menschenlebens nicht geschieht. Dass solche Fälle möglich sind, geht daraus hervor, dass weder die Naturgesetze noch die Handlungen der Menschen unabänderlichen Gesetzen unterworfen sind. Ob dieses aussergewöhnliche Ereignis aber wirklich vorgekommen ist, darüber muss uns eine weitere Prüfung belehren.

2. Der Zeuge muss bei seiner Beobachtung die in Kap. 10 § 4 aufgestelten Forderungen alle erfüllt haben; das ist vor allem dann notwendig, wenn er allein Zeuge des Berichteten gewesen ist. Ob er aber diese Forderungen erfüllt hat, darüber müssen wir ihn natürlich ausforschen; sagt er uns, dass er ihnen nachgekommen ist, so werden wir ihm glauben müssen, wofern er die Wahrheit spricht.

3. Ob der Zeuge wahrhaft ist, können wir aus mancherlei Anzeichen schliessen.

a) Es kann uns der Charakter eines einzelnen Zeugen durch längern Verkehr mit ihm so genau bekannt sein, dass wir in einem bestimmten Falle an seiner thatsächlichen Aufrichtigkeit nicht zweifeln können.

b) Geht uns eine genaue Kenntnis des Zeugen ab, so haben wir andere Mittel, um seine Wahrhaftigkeit zu prüfen. Es kann uns nämlich bekannt sein, dass der Zeuge durch eine wahrheitsgetreue Aussage nichts verliert, durch eine lügenhafte Aussage nichts gewinnt.

c) Besondere Kraft besitzt die übereinstimmende Aussage mehrerer Zeugen, zumal wenn ihre Anschauungen, Bestrebungen, Interessen von einander abweichen oder sogar miteinander streiten.

4. Man pflegt gegen die grössere Autorität einer Mehrzahl von Zeugen einzuwenden, dass die Vereinigung als solche das Zeugnis der einzelnen Menschen nicht glaubwürdiger mache. Darauf ist zu erwidern: Die physische Möglichkeit zu lügen, wird zwar nicht durch die Zusammenfassung der einzelnen gehoben, wohl aber die moralische; denn gerade die Mehrzahl der an Charakter und Interessen verschiedenen Zeugen bietet eine besondere Bürgschaft, weil dadurch der Versuchung, die Unwahrheit zu sagen, das nötige Gegengewicht geboten wird. — Aber, meint Hume, wenigstens zum Fürwahrhalten eines Wunders darf uns das Ansehen auch einer grösseren Anzahl von Zeugen niemals bestimmen. Denn dass eine Mehrzahl von Menschen die Unwahrheit sage, ist immerhin nur moralisch, dass aber ein Wunder geschehe, ist physisch unmöglich. Da nun etwas moralisch Unmögliches eher eintreten kann, als etwas physisch Unmögliches, so ist der Glaube an ein Wunder immer vernunftwidrig. Wir erwidern: Es ist eine metaphysische Wahrheit, dass Wunder überhaupt möglich sind.

Wenn nun glaubwürdige Menschen die Wirklichkeit eines Ereignisses bezeugen, das gegen die Naturgesetze ist, so wird dadurch nicht geleugnet, dass das Ereignis eine Ausnahme von den Naturgesetzen sei, sondern nur behauptet, dass das, was zweifelsohne an und für sich möglich ist, hic et nunc wirklich eingetreten ist. Daraus ersieht man, dass beim glaubwürdigen Zeugnis über ein wunderbares Ereignis nicht die physische Unmöglichkeit des Wunders mit der moralisch gewissen Wirklichkeit desselben, sondern nur die absolute Möglichkeit des Wunders mit der Wirklichkeit desselben zu versöhnen ist, was einer gesunden Vernunft unmöglich Schwierigkeiten bereiten kann.

§ 3. Das mittelbare Zeugnis.

1. Bei dem mittelbaren Zeugnis kann entweder nur eine Mittelperson vorhanden sein oder eine grössere Anzahl derselben. Im ersteren Falle muss man prüfen, ob die Mittelperson dem Augenzeugen etwa blindlings geglaubt hat oder seine Aussage einer Prüfung unterzogen hat; weiterhin ist die Glaubwürdigkeit des Augenzeugen selbst zu erforschen und schliesslich noch in Erfahrung zu bringen, ob unser Berichterstatter uns das Zeugnis des Augenzeugen wahrheitsgetreu wiedergegeben hat.

2. Ist die angebliche Thatsache durch eine grössere Reihe von Zeugen zu unserer Kenntnis gelangt, so ist die Prüfung schon schwieriger. Hier müssen wir znnächst die Meinung zurückweisen, als ob die Zuverlässigkeit des mittelbaren Zeugnisses desto geringer sei, je weiter man von der Zeit ent-

fernt sei, in der die mitgeteilte Thatsache geschehen sein soll. Nicht die Zeit, sondern nur die Eigenschaften der Zeugen können über ihre Glaubwürdigkeit entscheiden. Wir behaupten, dass das übereinstimmende Urteil mehrerer zur Zeit der berichteten Thatsache lebender Schriftsteller, die unabhängig von einander sind, über eine auch weiter zurückliegende Thatsache mit Recht Anspruch auf Glauben erheben kann, besonders wenn der Charakter der Zeugen unanfechtbar ist. Sehr vorsichtig jedoch muss man sein, wenn die Berichte über eine Thatsache nicht in die Zeit derselben zurückreichen, sondern erst aus späteren Zeiten stammen (vergl. die Sage über die Päpstin Johanna).

§ 4. *Schriften und Denkmäler.*

Thatsachen der Vergangenheit können uns entweder durch Schriften oder Denkmäler bezeugt werden. Dieselben müssen, um als Zeugnis angesehen werden zu können, echt oder authentisch, unverfälscht und glaubwürdig sein.

1. Echt ist eine Schrift, wenn sie wirklich von dem Verfasser herstammt, dem sie zugeschrieben wird, oder die doch, falls der Name des Verfassers nicht zuverlässig angegeben wird, ungefähr in jener Zeit, in die sie versetzt wird, geschrieben wurde. Gründe für die Echtheit einer Schrift giebt es innere und äussere.

a) Innere Kriterien sind vor allem die Schriftzeichen, in denen ein Dokument geschrieben ist; diese Schriftzeichen haben im Laufe der Jahrhunderte mannigfaltige Änderungen erfahren, die für jede Periode fest stehen. Aus ihrem Gebrauch kann

man also zurückschliessen auf die Entstehungszeit des Dokuments; desgleichen sind wichtig die Abkürzungen und Initialen. Mit all diesem macht die Palaeographie näher bekannt. Weitere hierher gehörige Hilfswissenschaften sind: Die Diplomatik (διπλόω = verdoppeln, zusammenlegen), welche sich mit den Formalitäten befasst, nach denen die Urkunden ausgestellt wurden, die Epigraphik oder Inschriftenkunde und die Sphragistik oder Siegelkunde; die Siegelung ist der wesentliche Teil der formellen Vollziehung einer Urkunde und daher das sicherste Merkmal der Echtheit derselben. — Ein weiteres inneres Kriterium ist der aus andern Werken schon bekannte Stil des Autors, dem das vorliegende Werk zugeschrieben wird; ferner seine Bildung und sein Charakter, die ihn nur ein gewisses Gebiet des litterarischen Schaffens bebauen lassen. Würden in einem Werke Anachronismen vorkommen d. h. Thatsachen erwähnt werden, die erst nach dem Tode des angegebenen Autors sich ereignet haben, so wäre das der beste Beweis, dass das betreffende Werk nicht ihm zugesprochen werden kann.

b) Äussere Kriterien der Echtheit sind das Zeugnis der Schriften anderer Autoren, welche alle bezeugen, dass eine gewisse Schrift von einem bestimmten Autor herrührt; ferner der Umstand, dass die ältesten Handschriften oder Drucke denselben Autor als Verfasser erwähnen; auch das Zeugnis des Autors selbst in einem andern als echt anerkannten Werke über seine Autorschaft in Bezug auf ein anderes kann nicht bezweifelt werden.

2. Ausser der Echtheit einer Schrift ist ihre Unverfälschtheit oder Integrität zu zeigen. Eine Fälschung ist möglich durch Änderung des Textes, Zusätze und Auslassungen. Für die Unverfälschtheit kann besonders die Thatsache geltend gemacht werden, dass eine Schrift in zahlreichen Abschriften und Übersetzungen sich erhalten hat, sowie die Übereinstimmung der zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten, von Vertretern entgegengesetzter Richtungen angefertigten Abschriften.

Kommen Abweichungen vor, so sind die älteren Dokumente vorzuziehen.

3. Bezüglich der Glaubwürdigkeit des Verfassers ist folgendes zu beachten:

a) Was das *Wissen* des Verfassers anbelangt, so sind die in § 2 und 3 aufgestellten Regeln zu beachten.

b) Seine *Wahrhaftigkeit* lässt sich aus der Beurteilung erkennen, die andere ihm haben zu teil werden lassen, und aus dem Zweck, den er bei Abfassung seines Werkes befolgte, ob er Parteischriftsteller gewesen oder ob es ihm nur darum zu thun war, die schlichte Wahrheit mitzuteilen.

4. Sind alle oder die grössere Anzahl der in diesen drei Paragraphen aufgezählen Bedingungen erfüllt, so können wir der überlieferten Thatsachen moralisch gewiss sein. Die äussere Evidenz, infolge deren wir überlieferte Thatsachen für wahr halten, ist stets eine vermittelte, aber sie ist ganz verschieden von der mittelbaren innern Evidenz. Denn die letztere, indem sie durch Schlussfolgerungen auf die unmittelbare Evidenz zurückgeführt wird, bewirkt, dass die Sache selbst als wahr und gewiss einleuch-

tet. Die erstere aber lässt die Sache mehr oder minder dunkel und gewährt uns nur volle Sicherheit über die Wahrheit derselben, weil sie das Zeugnis als glaubwürdig erweist.

§ 5. *Der Traditionalismus.*

Wird die Bedeutung der Autorität als Erkenntnisquelle überschätzt, indem sie für die alleinige Vermittlerin der Wahrheiten erklärt wird, so entsteht der Traditionalismus. Er trat in Frankreich im 19. Jahrhundert als Reaction gegen den Sensualismus auf. Wir können in ihm mehrere Abstufungen unterscheiden.

1. Sein Begründer ist Vicomte de Bonald, geb. 1754, Abgeordneter und Pair Frankreichs unter der Restauration, gest. 1840. Er lehrt, dass kein Gedanke ohne die Sprache entstehen kann; besässe der Mensch letztere nicht, so könnte er sich nicht über die tierische Erkenntnis von Einzelthatsachen erheben. Allgemeine Urteile kämen daher in dem Menschen nur dadurch zu stande, dass er von andern die Sprache erhalte und so mit Gedanken befruchtet werde. Wie sind aber dann die ersten Menschen zum Sprechen gekommen? Dies kann nur durch Gott geschehen sein; er hat den Menschen mit der fertigen Sprache erschaffen und ihm mit ihr sofort gewisse Wahrheiten mitgeteilt, die dann durch den Unterricht fortgepflanzt wurden. Dieser Ansicht steht sehr nahe Robert de Lamennais, geb. 1782, katholischer Geistlicher, der zuerst ein gluhender Verteidiger der Kirche war, aber infolge der 1834 von Rom aus erfolgten Verurteilung seiner in den »Paroles d' un croyant« ent-

haltenen Ideen ein heftiger Gegner der Kirche wurde, † 1854. Er findet den Grund für den Indifferentismus, den er die »Krankheit des 19. Jahrhunderts« nennt, darin, dass die Philosophen zu sehr ihrer eigenen Vernunft vertraut haben und deshalb auf Irrwege geraten seien, weshalb man das Vertrauen in die Vernunft verloren habe. Man müsse deshalb sich nicht auf die eigene Vernunft verlassen, sondern auf die allgemeine Menschenvernunft, welche sich in den allgemeinen Traditionen der Völker, die wiederum auf eine Uroffenbarung zurückzuführen sei, kundgebe. Der Katholicismus sei nur die Verkünderin dieser Wahrheiten, welche als solche nicht in der Kirche, sondern in der Menschheit beschlossen seien

2. Während de Bonald und Lamennais lehrten, dass der Mensch mit seiner individuellen Vernunft keiner einzigen Wahrheit gewiss werden könne, lehren Abbé Bautain, Prof. in Strassburg, später Generalvicar in Paris (1796—1867) und Bonetty (1798—1879), dass der Mensch ohne die Sprache mit seiner Vernunft wohl allgemeine Begriffe in betreff der sinnenfälligen, aber niemals der übersinnlichen Dinge haben könne. Bautain bestreitet die Fähigkeit der Vernunft, Gottes Dasein zu beweisen, da man vom Endlichen aus ohne Sprung im Denken nicht auf ein Unendliches schliessen könne. Ebenso sei die Offenbarungsthatsache aus Wundern und Weissagungen nicht zu beweisen; denn die letzteren würden durch die Offenbarung selbst berichtet, könnten also nicht Beweise für deren Wirklichkeit sein, und die Annahme, dass die Berichterstatter nicht irren konnten, sei selbst

Annahme eines Wunders. Daher erkennt Bautain allein der Tradition der katholischen Kirche die Vermittlung religiöser Wahrheiten zu. Diese Ansichten musste er jedoch im Jahre 1840 widerrufen. Bonetty war der Meinung, dass man ohne die Sprache und Tradition und folglich ohne die Uroffenbarung zu keiner moralischen oder religiösen Wahrheit gelangen könne.

3. Pater Ventura (1792—1861) meint, wir könnten es mit unserm Verstande zur Erkenntnis nicht nur der natürlichen Dinge bringen, sondern auch unbestimmte Begriffe in Bezug auf die übersinnliche und moralische Ordnung bilden, aber keine bestimmte, durch Urteile zu stande kommende Erkenntnisse von übersinnlichen, religiös-sittlichen Gegenständen haben. Diese Erkenntnisse schöpfe der einzelne Mensch allein aus der Uroffenbarung mittels der Tradition und Sprache.

4. Dem Traditionalismus gegenüber geben wir gern zu, dass die Sprache ein unerlässliches Mittel der höheren Kultur ist, müssen uns aber aus gewichtigen Gründen dagegen erklären, dass sie die alleinige Vermittlerin von Gedanken, wie überhaupt jeder Wahrheit ist.

a) Jeder Mitteilung durch das Wort muss der Begriff von dem, was das Wort bedeutet, vorausgehen; sonst wäre das Wort ein blosser Laut oder Ton, da es ja nur ein konventionelles Zeichen ist (vgl. S. 59). Der Mensch lernt also nicht durch das gehörte Wort denken, sondern der Anfang des Denkens wenigstens muss dem Sprechen vorausgehen. Erst wenn das Kind die Beziehung zwischen dem von seiner Umgebung ausgesprochenen Wort

und dem bezeichneten Gegenstand erkannt hat, wendet es selbst das betreffende Wort auf den Gegenstand an. Wie oft geschieht es, dass man einen Gedanken hat, ihn aber nicht auszudrücken vermag, oder dass das ausgesprochene oder zu Papier gebrachte Wort durchaus nicht das manifestiert, was wir dachten! Wegen dieser Abhängigkeit der Sprache vom Denken ist auch die Mitteilung der Sprache an die Menschen durch Gott nicht so zu verstehen, als wenn sie eine fertige gewesen wäre, durch die erst der Mensch zur geistigen Entwicklung gelangt wäre, sondern mit seinem vollkommen entwickelten Denken und den entprechend eingerichteten Sprachorganen besass der erste Mensch die Fähigkeit, seinen Gedanken den vollkommensten Ausdruck zu geben. — Die allgemeine Menschenvernunft kann schon deshalb nicht die alleinige Wahrheitsquelle sein, weil man, um von ihr Kenntnis nehmen zu können, mittels der äusseren Sinne eine Vielheit einzelner Menschen und mittels des Gedächtnisses und der Vernunft die Übereinstimmung derselben in gewissen Wahrheiten erkennen muss.

b) Der mildere Traditionalismus ist eine unwissenschaftliche Halbheit. Wenn einmal zugestanden wird, dass der Mensch die Sinnenwelt begrifflich erkennen könne, so müssen wir ihm auch diese Fähigkeit in Bezug auf die übersinnliche Welt zusprechen. Kann der Mensch in der Erfahrungswelt für alle Wirkung eine Ursache suchen und finden, so muss er das auch für die Welt als Gesamtheit können und so zum Dasein Gottes gelangen. Wenn ferner der Mensch im Selbstbewusstsein seine bewussten Thätigkeiten unmittelbar erfasst, so vermag

er auch wohl aus der Beschaffenheit derselben die Natur der ihnen zu Grunde liegenden Ursache zu erfassen. Wird mit Bautain die Schwäche der Vernunft betont, um dadurch das Ansehen der Offenbarung zu heben, so ist damit derselben ein schlechter Dienst geleistet. Nur unter der Voraussetzung, dass das Dasein Gottes beweisbar ist und dass Wunder und Weissagungen als historische Thatsachen durch die Vernunft sichergestellt werden können, ist ein vernünftiger Glaube möglich.

§ 6. *Bedeutung der Autorität in wissenschaftlichen Fragen.*

Bisher haben wir uns nur mit der Glaubwürdigkeit der Autorität in Bezug auf historische Thatsachen beschäftigt. Wie steht es nun mit dem dogmatischen Zeugnis, d. h. mit einem solchen, das sich auf Wahrheiten erstreckt, welche die unmittelbare Erfahrung übersteigen? Es ist Thatsache, dass man viel auf die Autorität von Fachmännern giebt, da man doch annehmen muss, dass sie in ihrem Fach bewandert sind. Man muss jedoch immer bedenken, dass ein solches Zeugnis nicht den Grad der Gewissheit haben kann, den das historische besitzt. Bei letzterem handelt es sich nämlich nur um Thatsachen, bei dem dogmatischen dagegen um wissenschaftliche Sätze, welche sich nicht einfachhin und fast mühelos wahrnehmen lassen, sondern mannigfache genaue Beobachtungen und Beweisgänge voraussetzen, in die sich leicht ein Fehler einschleichen kann.

Auch von den hervorragendsten Vertretern der Wissenschaft ist manches für sicher ausgegeben wor-

den, was sich später als falsch erwiesen hat. Man muss es sich daher zum Grundsatz machen, niemals in verba magistri iurare, niemals die Autorität eines Fachgelehrten als unerschütterlich zu betrachten, so dass man ihm blindlings glaubt; weder in den Specialwissenschaften noch in der Philosophie darf die Autorität die Stelle des Beweises vertreten.

Leider ist man hierin oft zu weit gegangen; das gilt besonders von dem Ansehen des Aristoteles im Mittelalter, des hl. Thomas bei den Thomisten, des Duns Skotus bei den Skotisten, Hegels bei den Hegelianern. Averroes, der berühmte arabische Kommentator des Aristoteles (geb. 1126 zu Cordova † 1198), sagt von ihm: Aristoteles est regula et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam; Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus. Solchen Fanatikern unter den Arabern und Christen ruft Albertus Magnus (geb. zu Lauingen in Schwaben 1193, gest. zu Köln 1280) zu: »Wenn ihr glaubet, Aristoteles sei ein Gott gewesen, dann müsset ihr auch annehmen, dass er nie geirrt habe; wenn er aber nur ein Mensch war, so konnte er irren wie wir.« Gegen eine solche Überspannung des Autoritätsprincips wendet sich auch der Protestant Nicolaus Taurellus (geb. 1547 zu Mömpelgard, gest. zu Altdorf bei Nürnberg 1606), wenn er sagt: »maximam philosophiae maculam inussit autoritas.«

Darum muss man auch bei Männern von hohem wissenschaftlichen Ansehen sich an den Grundsatz halten: tantum valet autoritas, quantum valent rationes. Besonders in der Philosophie darf die Auto-

rität niemals eine entscheidende, sondern nur eine beratende Stimme haben. Wohl darf man einer Schule angehören, aber das die einzelnen Mitglieder derselben vereinigende Band soll nicht die Autorität des Meisters sein, sondern die Einheit in den hauptsächlichsten Lehren, die sich ihrerseits stützt auf die Erkenntnis ihrer Wahrheit. Wenn indes alle Fachgelehrten in einem Satze übereinstimmen und dieser Lehrsatz durch allseitige Anwendbarkeit sich bewährt hat, wie dies in den Naturwissenschaften nicht selten vorkommt, so ist auch hier ein begründeter Zweifel ausgeschlossen[1].

DRITTER ABSCHNITT.

Grenzen der Erkenntnis.

VIERZEHNTES KAPITEL.

Die Erkenntnisgrenzen im allgemeinen.

1. An und für sich reicht die objektive Erkennbarkeit genau so weit wie das wirkliche und mögliche Sein. Wenn es daher eine Vernunft giebt, die all dieses zu erfassen vermag, so ist ihre Erkenntnis schlechthin vollkommen. Da sich nun im

---

[1]) Nach dem auf S. 114 Gesagten müssten wir jetzt noch die Frage nach dem letzten Kriterium der Gewissheit aufwerfen; wir halten jedoch diese Erörterung für überflüssig, da einerseits jeder einsieht, dass der letzte Grund der Gewissheit weder das Gefühl noch die Autorität noch das unmittelbare Schauen Gottes noch die blinde Denknotwendigkeit sein kann, andrerseits bereits S. 124—128 sowie S. 142—143 klar genug gesagt ist, dass der letzte Grund der Gewissheit nur in der objektiven Sachlage oder der objektiven Evidenz liegen kann.

menschlichen Erkennen Wahrheit neben Irrtum, Gewissheit neben Zweifel vorfindet, so kennzeichnet es sich hierdurch als beschränkt und unvollkommen. Was ist der Grund dieser Beschränktheit? Wäre der Mensch der Urheber alles endlichen Seins, so würde er letzteres aus sich, in seinem absoluten Selbstbewusstsein, erkennen. Nun aber kann er aus seinem Selbstbewusstsein nur sich selbst erkennen, alles andere Sein steht ihm unabhängig gegenüber; wenn es ihm daher bekannt werden soll, so muss es sich ihm irgendwie offenbaren. Diese Offenbarung kann nur mittels der Sinne geschehen. Das ausser uns Wirkliche kann sich aber unmittelbar oder mittelbar sinnlich offenbaren d. h. es kann selbst gegenwärtig sein oder bloss in seinen Wirkungen erscheinen. Hiermit ist die Grenze unseres Erkennens im allgemeinen gegeben: Wir können nur dasjenige erkennen, was selbst oder in seinen Wirkungen uns sinnlich erscheint oder innerlich wahrgenommen wird. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass wir über die sinnliche Erscheinung hinaus nichts erkennen können; denn wir haben schon (S. 204) darauf hingewiesen, dass sich in den Erscheinungen das Wesen der Dinge offenbart, und S. 206 gezeigt, dass wir aus der Betrachtung der Welt auch einigermassen das Wesen Gottes zu erkennen vermögen.

2. Haben wir so im allgemeinen die Grenzen unseres Erkennens angegeben, so dürfen wir jedoch nicht glauben, dass innerhalb derselben alles lichtvoll und klar ist. Denn nur die Erscheinungen erfassen wir unmittelbar und mittels derselben das

Wesen der erscheinenden Dinge. Dieses Wesen erkennen wir also bloss, soweit es in die Erscheinung tritt, und deshalb mehr oder minder unbestimmt. Wir behaupten wohl nicht zu viel, wenn wir sagen: »Der Mensch begreift nur das, was er, die erforderlichen Hilfsmittel und technischen Fertigkeiten vorausgesetzt, selbst machen kann.« Von diesem Standpunkte aus werden wir zugeben müssen, dass uns das letzte Wesen der Sinnendinge nur zu oft verborgen ist. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von dem Wesen des eigenen Geistes, das wir aus den nur allzu flüchtig vorübereilenden Innenzuständen erschliessen. Am wenigsten vollkommen ist unsere natürliche Gotteserkenntnis, da wir von Gott nur einen uneigentlichen Begriff haben (vgl. S. 206).

FÜNFZEHNTES KAPITEL.

Die Erkentnisgrenzen für den Einzelnen.

Sind schon dem menschlichen Erkennen im allgemeinen Grenzen gesteckt, so müssen dieselben für den Einzelmenschen noch enger gezogen werden. Warum?

1. Die Erkenntniskraft ist bei den einzelnen Menschen verschieden angelegt. Viele Menschen besitzen eine schwache Erkenntniskraft und sind dadurch von Natur in ihrem Erkennen beengt. Aber selbst in dem Fall, dass ein Mensch sehr begabt ist, so muss doch seine Erkenntniskraft allmählich entwickelt werden. Bleibt diese Entwicklung auf halbem Wege stehen, so ist auch dementsprechend sein Erkennen beschränkt.

2. Wäre auch bei einem Menschen eine möglichst grosse Erkenntniskraft vorhanden und dieselbe möglichst vollkommen entwickelt, so kann immer noch der Wille der Erweiterung des Wissens Hindernisse in den Weg legen. Den Willen umlagern Triebe und Neigungen, welche ihn nur zu oft vom Weg zur Wahrheit ablenken und so dem Irrtum überliefern.

3. Schliesslich erheben sich auch von Seiten der Erkenntnisgegenstände Hindernisse, da nur die wenigsten derselben sich uns unmittelbar oder mittelbar offenbaren. Jeder Mensch durchlebt nur eine kurze Spanne Zeit auf einem engen Erdenraume. Was in Zukunft zur Erkenntnis der Menschen kommen wird, ist ihm durchaus verborgen; von den vergangenen und selbst von den gegenwärtig in weiter Ferne sich ereignenden Dingen weiss er nur durch die Mitteilung anderer; dieses Mitgeteilte wiederum kann auch nur gering sein und ist teilweise höchst unsicher.

SECHZEHNTES KAPITEL.

Der Fortschritt innerhalb der Grenzen.

Den Grenzen, welche dem menschlichen Erkennen überhaupt gesteckt sind, hat sich die Menschheit im Laufe der Zeit immer mehr genähert und nähert sich ihnen immer noch weiter. Dieser Fortschritt ist vor allem der Erweiterung unserer Sinne zu verdanken, die durch eine in früheren Zeiten kaum geahnte Vervollkommnung der Beobachtungsinstrumente zu stande gekommen ist. Wir wollen das an einigen Beispielen erläutern!

1. Wir haben die natürliche Fähigkeit, in gewisser Weise die Grösse des Gewichtes zu beurteilen, das wir in der Hand halten oder auf irgend einen Körperteil gelegt haben, und zwar kann dies in dreifacher Weise geschehen: 1) nach dem kleinsten Gewicht, dessen Druck überhaupt eine Empfindung in uns auszulösen vermag — man bezeichnet dies nach Fechner (1801—87, gest. als Prof. in Leipzig) als die Reizschwelle der Empfindung; 2) nach dem verhältnismässigen Unterschied zweier Gewichte, die wir eben noch als verschieden zu beurteilen vermögen — man bezeichnet dies nach Fechner als die Verhältnisschwelle oder Unterschiedsschwelle der Druckempfindung; 3) nach dem grössten Gewichte, das wir noch unmittelbar zu beurteilen vermögen, indem wir es eben noch aufheben können — man bezeichnet es nach Wundt (geb. 1832, Prof. in Leipzig) als die Reizhöhe. Bezüglich der Verhältnisschwelle stellte Ernst Heinrich Weber fest, dass, wenn innerhalb gewisser Grenzen[1]) ein Reiz in einem bestimmten Verhältnis vermehrt oder vermindert wird, diese Vermehrung oder Verminderung auch empfunden wird. Haben wir z. B. 100 g. auf der Hand liegen, so fühlen wir eine Erleichterung bei Wegnahme von etwa 30 g.; lagen aber 1000 g. darauf, so müssen schon 300 g. weggenommen werden, wenn wir die Erleichterung verspüren sollen; die Abnahme oder der Zuwachs

---

[1]) »innerhalb gewisser Grenzen«, weil bei fortgesetzter Steigerung des Druckes ein neuer Druck, um als solcher gespürt zu werden, nicht nur $^1/_3$, sondern auch $^1/_2$, ja $^3/_4$ der vorhergehenden Reizstärke betragen muss, bis die Merklichkeit des Zuwachses ganz aufhört.

eines Reizes muss mithin immer mindestens $^1/_3$ oder c. 30 Prozent der vorhergehenden Reizstärke ausmachen, um empfunden zu werden. Diese Gewichtsabschätzung kann noch etwas durch das M u s k e l g e f ü h l verfeinert werden, indem das abzuschätzende Gewicht mehrmals in die Höhe gehoben wird; dann wird der Unterschied schon gemerkt, wenn der zu prüfende Reiz $^1/_{10}$ des vorhergehenden beträgt. — Vergleichen wir damit unsere besten Präzisionswagen; sie vermögen bei einer beiderseitigen Belastung von 1 kg. noch $^1/_{200}$ eines Milligramms anzuzeigen, ihre Verhältnisschwelle[1]) liegt daher bei ein Zweihundertmilliontel; sie sind also gegen Druckunterschiede zwanzig millionmal so empfindlich als unser Körper 200 Millionen : 10). Man erkennt daraus die ausserordentliche Bedeutung dieses bezüglich seiner Verhältnisschwelle empfindlichsten Präzisionsinstrumentes; seine Benutzung erhob die Chemie zu einer Wissenschaft ersten Ranges. — Die R e i z s c h w e l l e der Druckempfindung liegt für verschiedene Stellen des Körpers zwischen einem Gramm bis einem Milligramm, d. h. geringere Drucke werden nicht mehr empfunden. Dagegen sprechen unsere leichtest gebauten und absolut empfindlichsten Wagen bereits auf ein $^1/_{10000}$ mg. an; sie sind also 10 000 mal empfindlicher als unsere empfindlichste Körperstelle. — Einen allseitigen Druck wie den Luftdruck kön-

---

[1]) Die Verhältnisschwelle erhält man, wenn das Gewicht, von dem der erste Reiz ausgeübt wird, dividiert wird durch das Gewicht, um welches das frühere vermehrt oder vermindert werden muss, um eine neue Empfindung hervorzurufen; z. B. 100 g. : 30 g. = 3; Unterschiedsschwelle = $^1/_3$; 1 kg : $^1/_{200}$ mg. = 200 Millionen; Unterschiedsschwelle = $\frac{1}{200 \text{ Millionen}}$.

nen wir überhaupt nicht unmittelbar wahrnehmen. Da erfand Torricelli (1608—47) sein Quecksilberbarometer zur Messung des Luftdrucks; heute hat man bereits Instrumente, mit denen man Druckunterschiede wahrnehmen kann, die nur $^1/_{100}$ einer milliontel Atmosphäre[1]) betragen; selbst im verschlossenen Zimmer werden Druckschwankungen wahrgenommen, wenn eine weit entfernte Thür geöffnet oder auch eine offene Thür von einer Person durchschritten wird.

2. Nach Weber ist die empfindlichste Hautstelle die Zunge, welche den Reiz, den die beiden Zirkelspitzen auf sie ausüben, noch in der Entfernung von 1,1 mm. räumlich getrennt empfindet; das Auge ist darin noch schärfer, da es in der grösstmöglichsten Nähe von etwa 10 cm. zwei Striche von etwa $^1/_{40}$ mm. Abstand noch unterscheidet. Die besten Mikroskope vermögen aber zwei feine Striche von etwa $^1/_7$ eines tausendstel Millimeters noch getrennt erscheinen zu lassen; sie leisten also (7000:40) etwa zweihundertmal so viel als das Auge. Was diese Erweiterung unserer Sinne im Kampf ums Dasein bedeutet, wird klar, wenn man bedenkt, dass mit Hülfe des Mikroskops die Bakterien und Pilze erkannt wurden. Infolgedessen konnten hygienische Einrichtungen der verschiedensten Art getroffen werden, um die Sterblichkeit zu vermindern. Eine weitere Ergänzung unseres Sehsinnes ist der von Kirchhoff (1824—87) und Bunsen (1811—99) kon-

---

[1]) Unter einem Atmosphärendruck versteht man den Druck, den das Gewicht einer 76 cm hohen Quecksilbersäule von 1 qcm Durchschnitt (= 76 × 13,6 = 1,033 kg.) auf 1 qcm ausübt.

struierte Spektralapparat, der uns die einzelnen Farbenbestandteile eines Farbengemisches erkennen lässt.

3. Im günstigsten Falle vermögen wir noch Zeitunterschiede von $^1/_{500}$ Sekunde wahrzunehmen, und zwar an zwei auf einander folgenden elektrischen Funken; der Apparat von Dr. Feddersen in Leipzig gestattet aber sogar $^1/_{100}$ einer milliontel Sekunde zu messen.

4. Schon diese wenigen Beispiele zeigen, wie sehr die Grenzen unserer Erkenntnis durch die Erfindungen der Neuzeit weiter gerückt sind. Jedem drängt sich hier unwillkürlich die Frage auf: Wird die Menschheit durch immer weiteren Fortschritt vielleicht dazu gelangen, alles Geschehen in der Natur begreifen zu können?

14.

SIEBZEHNTES KAPITEL.

Der Progressismus.

1. Diejenige philosophische Ansicht, welche einen ununterbrochenen und endlosen Fortschritt der Wissenschaft lehrt, heisst Progressismus.

Vertreter desselben ist vor allem Bacon, dessen höchstes Ziel die Erweiterung der Macht des Menschen vermittels des Wissens war; zu diesem Zwecke hat er seine »Instauratio magna« geschrieben, in der er eine Neugestaltung der Wissenschaft anstrebt.

Von demselben Verlangen ist Cartesius beseelt, der, von Hoffnung erfüllt, den unabsehbaren Fortschritt der aus tiefem Verfalle neu entstandenen Wissenschaften für die Zukunft vorher verkündet. Blaise Pascal (1623–62), bekannt besonders we-

gen seiner »Provinzialbriefe«, in denen er die Jesuiten heftig angreift, lehrte, dass wir durch Anwendung der Mathematik auf die Naturerkenntnis eine beständig fortschreitende Wissenschaft erhalten werden; dieser Fortschritt verbürge uns, dass wir für die Unendlichkeit bestimmt seien. In Deutschland war es L e s s i n g (1729—81), der in seiner »Erziehung des Menschengeschlechtes« den endlosen Fortschritt der Menschheit darlegte; er vindiziert ihr in dieser Schrift eine unbegrenzte Kraft der Vervollkommnung, vermöge deren sie ununterbrochen fortschreite; die positiven Religionen, das Juden- und Christentum betrachtet er als notwendige Duchgangspunkte zur Vernunftreligion,[1] die das Ziel aller religiösen Entwicklung sei. Auch das Individuum muss dieselbe Bahn der Vervollkommnung durchlaufen wie die ganze Menschheit; da dies nun in einem einmaligen Leben nicht möglich ist, so muss der einzelne Mensch mehrmals auf Erden erscheinen; es muss also eine Seelenwanderung geben. K a n t meinte, dass die aufeinanderfolgenden Generationen sich immer mehr vervollkommnen, damit schliesslich e i n e vollkommene Menschengesellschaft entstehe, welche die Früchte aller vorhergehenden Geschlechter sammle und so das Reich Gottes auf Erden darstelle. Bei H e g e l endlich macht der unendliche Fortschritt der Vernunft den Kernpunkt seines Sy-

[1] Lessing und die englischen Deisten des 17. Jahrhunderts bekennen beide eine Vernunftreligion, deren wesentlichen Teil die Moral bildet; während aber die Deisten in dem Christentum nur eine Entstellung der angeborenen religiösen Vernunftwahrheiten erblicken, hält Lessing dasselbe für ein n o t w e n d i g e s Durchgangsstadium zur Vernunftreligion.

stems aus, da sich ja in ihm das Absolute zu immer vollkommneren Daseinsweisen entwickelt.

2. Der Gedanke Hegels von dem notwendigen, ununterbrochenen Fortschritt fand in Frankreich Anklang. Hier war es Victor Cousin (1792 bis 1867, Prof. der Philosophie an der Ecole Normale, später an der Sorbonne, dann Pair von Frankreich, Staatsrat, Director der Ecole Normale, Rector der Universität und endlich 8 Monate lang Minister des öffentlichen Unterrichtes), der Hegels Namen zuerst nannte und im Anschluss an ihn den Gang der Menschheit ihren Fortschritt nannte. Später wandte er sich jedoch dem Cartesianismus zu, der unter seiner Gönnerschaft auch in den Schulen wieder auflebte. Unterdessen setzte eine kleine Anzahl von Denkern die Tradition der Encyklopädisten fort, indem sie alle gleichmässig vom Gedanken des socialen und wissenschaftlichen Fortschrittes erfüllt waren. Graf von St. Simon (1760—1825) hält die menschliche Gesellschaft für unbeschränkt vervollkommungsfähig dank den unbeschränkten Fortschritten der Wissenschaften und der Industrie. Nach Pierre Leroux (1797—1871) ist der Mensch zugleich Empfindung, Gefühl und Erkenntnis; mit diesen drei Fähigkeiten ist er unbegrenzt vervollkommnung fähig in einer ewigen Reihe aufeinanderfolgender Existenzen. Jean Reynaud (1806—63) predigte die Idee eines unbegrenzten Fortschrittes vom Bösen zum Guten, vom Körperlichen zum geistigen Zustand: Wir haben schon vor dem jetzigen Leben existiert und werden stets existieren, immer vollkommener in den verschiedenen Welten, welche den Raum erfüllen, ohne dass wir doch je den Zu-

stand reiner Geister erreichen werden. Alle diese Vorläufer werden weit übertroffen durch August Comte (1798—1857, eine Zeit lang Lehrer an der polytechnischen Schule zu Paris), dem der moderne Positivismus seinen Namen verdankt. Die positive Philosophie will dem tausendjährigen Irrtume ein Ende machen, als sei unserer Erkenntnis irgend etwas anderes zugänglich als die Phänomene, die Erscheinungen, und ihre Relationen. Wir erkennen nicht das Wesen der Erscheinungen, sondern nur ihre konstanten Beziehungen, die man wegen ihrer Gleichförmigkeit Gesetze nennt. Ob aber diese Beziehungen wirklich in einem Kausalnexus mit einander stehen, wissen wir nicht; mithin ist unser Wissen nicht absolut, sondern relativ, wandelbar; mit dem Fortschritt der Zeiten vervollkommnet es sich immer mehr. Recht und Tugend ändern sich nach den verschiedenen Bildungsstufen der einzelnen Generationen. Auch die einzelnen Religionen mit Einschluss des Christentums haben nur eine relative vorübergehende Wahrheit und Berechtigung. Zu den Progressisten wird man auch alle Evolutionisten rechnen müssen, da sie ja einer unbegrenzten Vervollkommnung das Wort reden.

3. Wir geben dem Progressismus insofern Recht, als er den Fortschritt der Menschheit auf dem Gebiete der natürlichen Wissenschaften lehrt. Wir haben oben gesehen, dass infolge der Erweiterung unserer Sinne vieles erkannt wurde, was bislang verborgen war. Dagegen können wir nicht zugeben, dass dieser Fortschritt ein ununterbrochener und unbegrenzter ist. Er ist nicht ununterbrochen; dem freien Willen sowie äussern, zufälligen Umständen

anheimgegeben, ist er häufig genug durch Stillstand, ja Rückschritt unterbrochen. Er ist auch nicht endlos; nicht in infinitum geht er, sondern innerhalb der dem menschlichen Erkennen gesetzten Grenzen kann er höchstens in indefinitum gehen. Niemals aber wird der menschliche Verstand es so weit bringen, das Weltgetriebe bis in die letzte Tiefe der treibenden Ursachen verfolgen zu können. Schön äussert sich hierüber der grosse Pädagoge Amos Comenius, der letzte »Bischof« der mährischen Brüder (1592—1670): Decuit nempe infinitam Dei sapientiam, ita thesauros suos contemplandos exponere, ut mens humana progrediendo semper finem inveniret nunquam ad evidentius differentiam inter se creaturam et creatorem tamquam rivulos et fontem cognoscendum. Wenn also der Mensch die Welträtsel auch nicht vollständig zu lösen vermag, so kann er doch immer neue Bestimmungsstücke zur Lösung hinzufügen. Unser Wissen bleibt demnach, wir müssen es bescheiden eingestehen, Stückwerk, aber dieses Stückwerk ist immerhin etwas Grandioses.

4. Der von Comte gepredigte Positivismus ist nur ein verkappter Skepticismus; wird nämlich die Unveränderlichkeit der Wahrheit geleugnet, so wird damit die Wahrheit unserer Erkenntnis überhaupt aufgegeben. Die zeitlich- räumlichen Einzeldinge sind allerdings veränderlich, aber die innern Wesensbestimmtheiten, ohne welche sie als solche nicht gedacht werden können, sind unveränderlich. — Die Anwendung des Progressismus auf die Religion ist im Grunde Leugnung aller wahren Religion. a) Ist die Religion durch die blosse Vernunft ausgedacht, so kann sie irrtumsvoll sein und von einer andern,

weniger falschen überholt werden. Aber die Geschichte zeigt, dass bei den Religionen des Heidentums kein Fortschritt zum Bessern, sondern vielmehr ein Rückschritt zum Schlechteren stattgefunden hat. Je näher nämlich die Völker der Uroffenbarung stehen, desto reiner ist ihr religiöses Bewusstsein, mit dem Fortschritt der Zeit erscheint es immer mehr getrübt. b) Die durch die blosse Vernunft ausgedachte Religion kann jedoch auch eine wahre sein, und dann ist sie so unabänderlich wahr, wie ihr Objekt, Gott selbst, absolut unveränderlich ist. c) Beruht aber eine Religion auf übernatürlicher göttlicher Offenbarung, so kann sie niemals bloss relativ wahr sein. Allerdings kann es auch in diesem Fall mehrere Religionsstufen geben, bei denen Gott zunächst zwar wirkliche Wahrheiten, aber nicht die volle Wahrheit mitteilt; diese Wahrheiten können dann in einer späteren Offenbarung vollständiger und deutlicher ausgesprochen werden. Ist nun mit dem Christentum die göttliche Offenbarung vollendet und abgeschlossen, so kann dasselbe durch keine neue vollkommenere Religion ersetzt werden. Es giebt dann nur noch einen Fortschritt innerhalb des Christentums in dem Verständnis des unveränderlich feststehenden Offenbarungsinhaltes.

ACHTZEHNTES KAPITEL.

Die übernatürliche Erweiterung der Grenzen.

1. Wir haben gesehen, dass dem menschlichen Erkennen Grenzen gesteckt sind; eine Erweiterung derselben ist nur möglich durch übermenschliches Eingreifen, d. h. durch Offenbarung. Letztere ent-

hält: 1) solche Wahrheiten, die zwar geoffenbart sind, aber auch durch den Verstand gefunden werden können, 2) solche, die wahrhaft übernatürlich sind d. h. mit dem Verstande niemals zu durchdringen sind. Wenn wir nun von einer Erweiterung der Grenzen unseres Erkennens durch die Offenbarung sprechen, so haben wir hierbei nur die zweite Klasse der Wahrheiten im Auge, da nur sie unsere Erkenntnis wirklich erweitern.

2. Diese Erweiterung entspricht einem Bedürfnisse der menschlichen Vernunft. Je weiter der Mensch in der Erkenntnis fortschreitet, je mehr Fragen er löst, desto mehr ungelöste drängen sich ihm auf. Da ferner die menschliche Erkenntnis nur mühsam zu Statten kommt und nicht selten auf Umwegen erst das Ziel erreicht wird, so ist schon in Bezug auf natürliche Wahrheiten eine Erweiterung wünschenswert. Zwar ist sie nicht absolut notwendig; denn der Menschengeist kann durch eigene Kraft zu dem, was innerhalb der Grenzen des für ihn Erkennbaren liegt, gelangen. Aber für den Menschen, wie er dermalen ist, besteht auch in betreff der natürlichen Wahrheiten das thatsächliche Bedürfnis nach einer göttlichen Offenbarung. Die Geschichte zeigt nämlich, dass die heidnischen Völker, die ausserhalb der göttlichen Offenbarung standen, dem unsinnigsten Aberglauben verfallen sind. — Die Erweiterung des natürlichen Wissensgebietes durch die Offenbarung ist aber absolut notwendig, wenn dem Menschen eine übernatürliche Bestimmung zugedacht ist; ist letzteres nämlich der Fall, dann muss Gott dem Menschen auch die entsprechenden Mittel geben, damit er dieses Ziel erreichen kann.

Wie soll aber der Mensch etwas wissen von seiner übernatürlichen Bestimmung und den zu ihrer Erreichung nötigen Mitteln, wenn Gott ihn nicht darüber belehrt?

3. Die göttliche Offenbarung thut der Selbständigkeit der menschlichen Vernunft durchaus keinen Eintrag, sondern fördert sie sogar. Welch einen enstellten Gottesbegriff hatten die meisten heidnischen Völker vor der Ankunft Christi, wenn sie die schändlichsten Laster für Handlungen hielten, die der Gottheit wohlgefällig seien! Selbst ein Plato und Aristoteles gelangten nicht zu einer solchen natürlichen Gotteserkenntnis, wie wir sie im Lichte des Christentums mit Hülfe der Vernunft erlangt haben; denn bei Aristoteles kümmert sich Gott nicht um die Welt, wir lesen nichts bei ihm von einer göttlichen Regierung derselben; Platon ist zwar unter den Griechen am weitesten in der Erkenntnis Gottes vorgedrungen, aber seine Gottheit, die anzunehmen ihn sein religiös-persönliches Gefühl drängte, kann schwerlich mit der Ideenlehre in Einklang gebracht werden. In der Ethik begegnen wir zwar manchen erfreulichen Lichtseiten, aber auch vielem Schatten; so billigt Plato den Kindermord und Seneca den Selbstmord. Das alles ist anders geworden im Christentum; zwar hat dasselbe nicht die Vernunft als solche verändert, aber immerhin viele Vorurteile bei dem Forschen nach der Wahrheit entfernt und so bewirkt, dass die Vernunft im Christentum ungehinderter zur Wahrheit gelangen kann.

4. Wenn auch die Glaubensgeheimnisse nicht zu begreifen sind, so können sie doch dem Verstande näher gebracht werden. Die Vernunft kann zunächst

[illegible]

[illegible] (Entwicklung)

[illegible]

gekommen [illegible]





